

El sentido de Dios y el hombre moderno



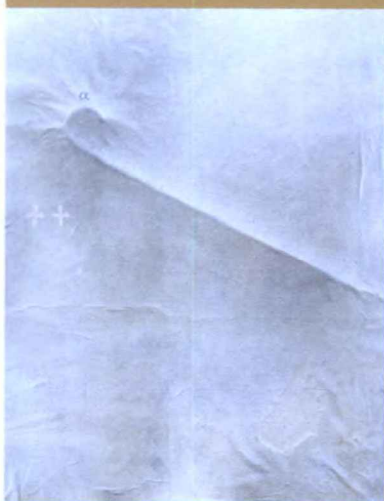
Luigi Giussani

ediciones
EE
encuentro

E D U C A C I Ó N



El sentido de Dios y el hombre moderno



Luigi Giussani

ediciones
EE
encuentro

E D U C A C I Ó N

Ensayos
255
Religión

LUIGI GIUSSANI

El sentido de Dios y el hombre moderno

Encuentro
Editiones

This One



WEW9-N1H-FD21

Título original
Il senso di Dio e l'uomo moderno

© Fraternità di Comunione e Liberazione

© 2005
Ediciones Encuentro, Madrid

Traductor
José Miguel Oriol
con la colaboración de
José Miguel García y Gabriel Richi

Diseño de la colección: E. Rebull

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro
Cedaceros, 3-2º - 28014 Madrid - Tel. 91 532 26 07
www.ediciones-encuentro.es

ÍNDICE

Prólogo del cardenal Joseph Ratzinger	9
Nota introductoria	11

El sentido religioso

Primera Parte. El fondo de la cuestión	15
Segunda Parte. Conocimiento y misterio	23
Capítulo primero. Sentido religioso y realidad	25
Capítulo segundo. El signo	31
Capítulo tercero. El Dios escondido	37
Capítulo cuarto. El ídolo	43
Tercera Parte. Revelación	51
Capítulo primero. Abraham	53
Capítulo segundo. Jesús	61
Cuarta Parte. Presencia e historia	71
Capítulo primero. Iglesia: presencia de Cristo	73
Capítulo segundo. Iglesia: obra de redención	79

La conciencia religiosa del hombre moderno

Una premisa	89
Parte primera. «¿Es la humanidad quien ha abandonado a la Iglesia?»	91
Capítulo primero. Un olvido en el camino religioso del hombre	93
<i>El puente entre el hombre y el destino</i>	93
<i>Un hecho anómalo</i>	95
<i>Algo ha sucedido</i>	96
Capítulo segundo. ¿Cómo ha podido suceder?	99
<i>El hombre como dios</i>	100
<i>¿De dónde proceden las energías del hombre?</i> . .	103
<i>El hombre como Prometeo</i>	106
Capítulo tercero. Dios, si existe, no importa	107
<i>El laicismo</i>	108
<i>Consecuencias del laicismo</i>	109
Capítulo cuarto. La característica más significativa de la triple herencia	113
<i>El optimismo frustrado</i>	113
<i>Un episodio y una profecía</i>	115
Capítulo quinto. El extravío cultural del hombre moderno	117
1. <i>Angustia frente a la enigmaticidad del significado</i>	117
2. <i>Desesperación ética</i>	120
3. <i>Consecuencias antropológicas</i>	121
Capítulo sexto. La opción	127

Índice

Parte segunda. «...¿O es la Iglesia quien ha abandonado a la humanidad?»	133
Capítulo primero. La protestantización del cristianismo	135
1. <i>El subjetivismo</i>	137
2. <i>El moralismo</i>	137
3. <i>Debilitamiento de la unidad orgánica del hecho cristiano</i>	139
Capítulo segundo. El cristianismo como hecho objetivo	143
<i>El anuncio en la historia</i>	143
<i>Objetividad del camino hacia el destino</i>	145
<i>La moralidad como gracia</i>	146
Capítulo tercero. Dos características fundamentales del hecho cristiano	149
1. <i>Hecho totalizante</i>	149
2. <i>La fe se hace cultura</i>	151
Capítulo cuarto. El hecho cristiano como presencia .	153
<i>Post-scriptum</i>	157

PRÓLOGO

Después de la caída del «socialismo real» se advierte por todas partes en la *intelligentsia* occidental una especie de extravío. De algún modo, la ideología marxista había llegado a convertirse en un punto de referencia con el que poder, quien más quien menos, orientarse; representaba una *Weltanschauung* en sintonía con la ciencia y al mismo tiempo «revelaba» verdades que la ciencia no es capaz de suministrar y que, por otra parte, son indispensables para el hombre. De esta forma el marxismo aparecía en la práctica como la única alternativa disponible al nihilismo. Pero después de la caída del muro el propio marxismo se ha revelado en verdad como otra forma de nihilismo. Así que el nihilismo parece hoy casi inevitable, penetra cada vez más, en la práctica a nivel máximo, incluso en capas sociales que de por sí no se plantean preguntas filosóficas. Lo demuestra la difusión de la droga, pero también y sobre todo una cultura nihilista del placer cada vez más extendida y con rasgos cada vez más manifiestos de constituir una antirreligión.

En esta situación, es inquietante que la voz de la Iglesia parezca incapaz de alcanzar los oídos y los corazones de los hombres. De alguna manera se tiene el convencimiento de que todo lo que la Iglesia puede decir ya se sabe y está

superado. Parece como si casi nadie esperara de ella una respuesta que abra una perspectiva; se busca y se camina a ciegas en todas las direcciones posibles, pero sólo raramente en dirección a las palabras de la fe cristiana, aparentemente demasiado conocida.

Este pequeño libro de don Giussani puede ser una voz que llame la atención también de los que comparten ese extendido escepticismo acerca de la tradición cristiana. Giussani nos muestra cómo las sencillas experiencias fundamentales de cada hombre contienen la búsqueda de Dios, que sigue permaneciendo presente incluso en el ateísmo. En su diálogo con la literatura moderna don Giussani deja claro cuál es el drama del mundo moderno. Muestra cómo en el Renacimiento apareció un modo nuevo de relacionarse el hombre consigo mismo, con el mundo y con Dios, un modo de relación que nos lleva consecuentemente a la problemática del presente.

En la voz de los poetas se hace evidente el aspecto trágico y al mismo tiempo cargado de esperanza de nuestro tiempo. En este libro Cristo nos sale al encuentro por un lado completamente diferente, desde una esquina por la que no nos lo esperábamos. Se nos manifiesta no desde el “ayer”, sino que viene a encontrarnos en nuestro hoy, viniendo, por decirlo de alguna forma, desde el mañana. Nos sale al encuentro en medio de nuestros intereses cotidianos. Con este librito he comprendido una vez más y de forma nueva por qué monseñor Giussani ha llegado a convertirse en maestro de una generación entera y padre de un vivo movimiento. El libro debería ser leído no sólo por los que ya le conocen y le estiman, sino especialmente por los que acogen con escepticismo el anuncio de la fe cristiana.

Joseph cardenal Ratzinger

NOTA INTRODUCTORIA

Este libro recoge dos textos. El primero (*El sentido religioso*) propone apuntes tomados por mis primeros alumnos del instituto Berchet de Milán (entre 1954 y 1960) durante el intento de volver a dar razón y vida a la «clase de religión». De forma sintética, en este texto se identifica en el sentido religioso la esencia misma de la racionalidad y la raíz de la conciencia humana. El cristianismo tiene que ver con el sentido religioso precisamente porque se propone como una respuesta imprevisible al deseo del hombre de vivir descubriendo y amando su propio destino y, por consiguiente, como respuesta razonable.

El segundo texto (*La conciencia religiosa en el hombre moderno*), concebido veinte años después, trata primeramente de identificar, en la presente situación cultural y social, los aspectos que frenan el desarrollo de una conciencia religiosa auténtica, y, en segundo lugar, el comportamiento del cristianismo ante esa situación.

Vivimos un tiempo en el que lo que se llama cristianismo parece ser un objeto conocido y olvidado. Conocido, porque son muchas sus trazas en la historia y en la educa-

ción de los pueblos. Y sin embargo olvidado, porque el contenido de su mensaje parece que difícilmente tenga algo que ver con la vida de la mayor parte de los hombres. A menudo se reduce a una filosofía más entre las muchas filosofías o a una religión más entre las otras religiones. Se da por descontado que se conoce la naturaleza del cristianismo sólo porque se conoce una serie de ideas, de ritos o de hábitos que tienen en él su raíz.

Frente a esta constatación, resulta todavía más ilusorio pensar que se puede redescubrir el cristianismo a través de un examen —aunque sea serio— de su historia, o a través de la lectura directa de los Evangelios, como si fuesen libros de los que sacar «lemas» y noticias. No. Lo que significa el hecho de la Encarnación se comunica, hoy como hace dos mil años, a través de un encuentro humano que nos hace contemporáneos suyos, tal como les sucedió a Juan y Andrés, los primeros dos que conocieron a Jesús y se quedaron con Él. Y después de ellos, y por medio de ellos, un flujo continuo de hombres y mujeres que llega hasta nosotros.

Estamos en un tiempo en el que se habla mucho de renacimiento religioso. Pero se valora y se discute sobre ese renacimiento de una forma que no parece que favorezca una real comprensión de lo que es «el sentido religioso», ese factor humano constituido por los interrogantes y exigencias últimas que ponen a la persona en relación con su destino. Es decir, parece que prevalece una reducción de tipo «sentimental» y, en definitiva, irracional de la religiosidad. Como si con esta palabra se indicase una «visión» particular de la realidad, cuando no una huida.

Luigi Giussani

EL SENTIDO RELIGIOSO

Primera Parte

EL FONDO DE LA CUESTIÓN

¿En qué nivel de nuestra dinámica interior, en qué nivel de nuestro sentimiento y pensamiento se sitúa el sentido religioso?

¿Por qué merece la pena que yo viva? ¿Cuál es el significado de la realidad? ¿Qué sentido tiene la existencia? Estas preguntas están enraizadas en el origen de nuestra actividad humana.

La figura del pastor errante que habla a la luna, de Leopardi, es un símbolo de este nivel profundo de nuestra vitalidad:

•A veces al mirarte
tan silenciosa en el desierto llano,
que en su confín se une con el cielo;
o bien con mi rebaño
seguirme en mi camino;
cuando miro fulgar en el cielo las estrellas,
pensativo me digo:
¿Para qué tantas luces?
¿Qué hace el aire sin fin, esa profunda serenidad?
¿Qué significa esta inmensa soledad?

Y yo, ¿qué soy yo?
Conmigo así razono...».

El sentido religioso está exactamente en el nivel de estas preguntas. De un modo más preciso, el sentido religioso surge cuando en estas preguntas aparece un adjetivo (o adverbio) muy importante: ¿cuál es el sentido *exhaustivo* de la existencia?, ¿cuál es el significado *último* de la realidad?, ¿*en el fondo* por qué merece la pena vivir?

El contenido del sentido religioso coincide con estas preguntas y con *cualquier respuesta* a las mismas. Es necesario señalar que estas preguntas son expresión de todos, incluso de aquellos que niegan su valor teórico y filosófico.

El gran novelista Thomas Mann recuerda cordialmente su carácter ineludible cuando habla «del hombre, de este ser enigmático que encierra en sí nuestra existencia, bella por naturaleza, pero miserable y dolorosa más allá de la naturaleza. Es muy comprensible que su misterio constituya el alfa y la omega de nuestros discursos e interrogantes y dé ardor y tensión a cada una de nuestras palabras, urgencia a cada uno de nuestros problemas»¹.

Se trata, pues, de interrogantes en un nivel inevitable, implícito en cualquier posición humana. Por el mismo hecho de vivir cinco minutos una persona afirma la existencia de un algo por lo cual, en último término, merece la pena vivir esos cinco minutos; por el mismo hecho de que uno continúa viviendo, uno afirma la existencia de un *quid* que, en última instancia, es el sentido de su vida. El sentido religioso implica inevitablemente al hombre: de la misma

¹ T. Mann, *José y sus hermanos*, Ed. Labor, Madrid 1977, p. 1.

manera que al abrir uno los ojos ve los colores y las formas, así también por el mero hecho de vivir se da el sentido religioso. La misma naturaleza de nuestra razón, de nuestro pensamiento, de nuestra conciencia, aparece como sentido religioso.

Por consiguiente, la actitud religiosa se da tanto en el marxista convencido como en el católico; no existe ateísmo que pueda quitarse de encima esta implicación. Sea cual sea el principio o valor que se afirme como respuesta a estos interrogantes, es expresión de una religiosidad y afirmación de un *dios*: de hecho el hombre otorga a este principio, cualquiera que sea, una devoción incondicional. No hay ninguna necesidad de que se teorice ni tampoco de que se exprese en un sistema: se puede encontrar en la vida más normal. Puede ser la novia, los amigos, el trabajo, la carrera, el dinero, el poder, la política, la ciencia; pero, sea cual sea el motivo último que la conciencia humana afirme por el hecho de vivir, se está expresando una religiosidad y afirmando un *dios*. Quizá el *dios* de un instante, de una hora, de una etapa.

Por esta razón, el sentido religioso conlleva inevitablemente el sentido del pecado. También existe el pecado para el ateo, teórico o práctico. Para un marxista convencido, para quien el partido lo es todo, es *pecado* toda desviación o traición, toda actitud que no esté al servicio de sus programas; para uno que considere la salud por encima de todo, será *pecado* lo que de alguna manera no ponga a salvo ese *quid*, al que como ídolo se entrega por completo.

En la historia de la religiosidad se denomina *pecado*, en el sentido más explícito, a la incoherencia de una persona que afirma en teoría un determinado *quid* como sentido último de la realidad, y luego en su vida práctica; de hecho,

sin que se lo diga a sí mismo, desarrolla su acción según otra referencia última; desarrolla su acción de tal modo que, si se examina con atención, implica un *quid* último diferente del afirmado en teoría. En términos tradicionales, nos referimos a la incoherencia entre la *fe* y las *obras*.

Por su propia naturaleza el sentido religioso es un factor ineliminable, es —como se suele decir—*dimensión* de cada gesto, de cada minuto de existencia. Si algo escapa a lo que nosotros identificamos con *dios* —de cualquier manera que se entienda: como el Partido guía, o el Progreso de la Ciencia, o el Dios cristiano—, ya no sería *dios*, puesto que habría algo más profundo que lo afirmado por nosotros, intrínseco a nuestro modo de obrar. Por consiguiente, el sentido religioso coincide con aquel sentido de *dependencia original y total* que es la evidencia mayor y más sugestiva para el hombre de todos los tiempos, sea cual sea el modo como se exprese, en la fantasía primitiva o en la conciencia más evolucionada y sosegada del hombre civilizado. Ese *dios* que determina todo es el factor que nunca se puede eludir. Es como si dentro de nosotros existiera una exigencia que nos mueve a una total entrega a algo de lo que todo depende. Justamente en la tradición religiosa a este algo se denomina de forma explícita *Dios*.

Y ya que en la tradición religiosa, en el sentido estricto de la palabra, la humanidad ha tomado conciencia de la sumisión y entrega a un ser *último* del que todo depende, con el término «sentido religioso» nos referiremos a cualquier forma de esta conciencia; mientras que consideraremos la religiosidad implícita en las teorías humanas y en las prácticas de vida, como antes hemos descrito, como una prueba de aquella exigencia natural, o la tomaremos como corrupción de ella.

Esta enérgica inclinación pertenece, como antes hemos visto, a nuestra misma estructura; constituye, como suele decirse, una *capacidad* de nuestro ser.

Se trata de una energía que orienta el fondo de nuestras acciones en una dirección determinada. Los antiguos filósofos escolásticos llamaban a esta cualidad o disposición viva de nuestra persona *vis appetitiva*: fuerza de aspiración.

El sentido religioso es, por consiguiente, rasgo característico de nuestra naturaleza, que predispone al alma a tender hacia Dios y, en cierto modo, casi la inclina a que intente aferrarle.

Entre todas las capacidades de nuestra naturaleza, el sentido religioso es, sin duda, la fundamental, ya que todas las demás se refieren a bienes parciales, mientras que éste se refiere al bien final y definitivo. Por lo tanto, la capacidad natural que constituye el sentido religioso en cierto modo reúne en sí todos los fines de las demás capacidades de nuestra persona.

Por esta razón, en la pastoral de Cuaresma de 1957, el entonces Excmo. Mons. Montini definía el sentido religioso como «síntesis del espíritu».

Evidentemente la capacidad del sentido religioso no la generamos nosotros mismos, sino que la encontramos en nuestra propia naturaleza. Esta aspiración innata es como incitada, despertada en nosotros por un poder que nos es superior; como provocada independientemente de nuestra voluntad, antes de que pueda intervenir nuestro parecer. Estamos como ante una voz que nos llama. Podemos responderle o no; pero no podemos impedir que llame. El sentido religioso es una *vocación*; es la vocación de la vida.

El sentido religioso es, pues, parte integrante del don del ser; es un elemento de la misma estructura de nuestra naturaleza. El sentido religioso es la iniciativa de Dios que nos crea. No podemos evitarla, aunque sí podamos intentar neciamente rechazarla o contradecirla.

Segunda Parte

CONOCIMIENTO Y MISTERIO

Capítulo primero

SENTIDO RELIGIOSO Y REALIDAD

Las capacidades inherentes que tenemos no sólo no existen por sí mismas, sino que tampoco actúan por sí solas; son como una máquina que, además de haber sido construida por otros, tiene necesidad de que otro la ponga en marcha, la haga funcionar. Toda capacidad humana, en una palabra, debe ser provocada, impulsada, para ponerse en acción.

Lo mismo sucede con el sentido religioso. Nace con nosotros, como parte de nuestra estructura original, pero para entrar en funcionamiento necesita un reclamo continuo.

Los hombres somos, en todos los sentidos, seres dependientes: no sólo en el origen, en nuestro ser y en la existencia de nuestras facultades, sino también en todo acto de nuestro devenir.

¿De dónde vendrá ese reclamo continuo que ponga en movimiento nuestro sentido religioso?

Hemos dicho que no se pone en movimiento espontáneamente, como si se bastase a sí mismo, semejante a un sueño que se desarrolla o a un sentimiento difuso que se dilata. Muchos que defienden esto, interpretan la religiosi-

dad como una peculiar capacidad de impresionarse de ciertos individuos, expresada a través de temores y deseos, sin que le corresponda necesariamente realidad objetiva alguna.

El reclamo tampoco proviene directamente de Dios, como pretenden los llamados «ontologistas»; como si el espíritu humano intuyera a Dios, aunque fuera confusamente, de la misma forma que el ojo ve las cosas.

El reclamo que pone en movimiento el sentido religioso del espíritu humano proviene de Dios a través de la realidad creada. Dios actualiza la vocación original continuándola por medio del mundo.

Desde este punto de vista la realidad creada es una verdadera Palabra, a través de la cual Dios se hace perceptible para la conciencia humana.

El mundo da testimonio de su creador.

Esto es lo que afirma San Pablo en un famoso pasaje de la carta a los Romanos, que conviene releer y meditar: «Lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad»¹.

Esta revelación natural emerge gradualmente.

Ante todo, la misma existencia de las cosas despierta la conciencia al primer sentido fundamental del ser, del ser que no depende de mí, mientras que yo dependo de él; presencia implacable que se me impone. El hecho de que una cosa exista supera siempre la expectativa y la capaci-

¹ Rm 1,19-20.

dad de creación del hombre. Todo esto puede escapar a nuestra conciencia habitual, pero se revela en cuanto nos detenemos a pensar ante cualquier realidad bella y sublime como los montes, el mar, el cielo (a este propósito, méditense los capítulos 38 y 39 del libro de Job).

El cosmos, en su grandiosidad maravillosa, manifiesta la majestad y la belleza. Veamos con qué fervor lo afirma el poeta anónimo del libro de la Sabiduría:

«Si, vanos por naturaleza todos los hombres que ignoraron a Dios y no fueron capaces de conocer por los bienes visibles a Aquel que es, ni, atendiendo a las obras, reconocieron al Artífice; sino que al fuego, al viento, al aire sutil, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa, o a las lumbreras del cielo los consideraron como dioses, señores del mundo. Que si, seducidos por su belleza, los tomaron por dioses, sepan cuánto les aventaja el Señor de todos ellos, pues fue el Autor mismo de la belleza quien los creó. Y si fue su poder y eficiencia lo que les dejó sobrecogidos, deduzcan de ahí cuánto más poderoso es Aquel que los hizo; pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Autor»².

A la misma conclusión llegaba el mayor de los filósofos cristianos:

«El ser de todas las cosas procede de la belleza divina»³.

Incluso Baudelaire encontraba fuerzas para romper el círculo del positivismo que lo envolvía y afirmar:

«Es este instinto inmortal de lo bello el que nos hace considerar el mundo y todas sus bellezas como un reflejo, como una correspondencia del cielo. La sed inextinguible

² Sb 13,1-5.

³ Santo Tomás de Aquino, *De Divinis Nominibus*, cap. IV, lect. 5.

de todo lo que está en el más allá y que revela la vida, es la prueba más viva de nuestra inmortalidad. Con la poesía y a través de la poesía, con la música y a través de la música, el alma intuye la luz que resplandece más allá de la tumba; y cuando una poesía perfecta hace brotar las lágrimas en los ojos, estas lágrimas no son signo de alegría excesiva, sino más bien índice de una melancolía profunda, de una exigencia nerviosa, de una naturaleza exilada en lo imperfecto, que anhela poseer ya, en este mundo, un paraíso revelado.⁴

Sin embargo, dentro de esta majestuosa belleza hay todavía un signo más elocuente, una palabra más cercana, y es el movimiento del cosmos, el orden que nos da el día y la noche, los ciclos de las estaciones, los ritmos de la naturaleza que nos aseguran las siembras y las recolecciones.

Esta es la presencia más percibida. Es la revelación primera de la Providencia, como significado estable y utilidad de las cosas.

Es la prueba que san Pablo muestra a los paganos de Listra, para convencerles de que se conviertan al Dios vivo «que hizo el cielo y la tierra, el mar y cuanto en ellos hay, y que en las generaciones pasadas permitió que todas las naciones siguieran sus propios caminos; si bien no dejó de dar testimonio de sí mismo derramando bienes, enviándoos desde el cielo lluvias y estaciones fructíferas, llenando vuestros corazones de sustento y alegría»⁵. Es el eco de la promesa del Señor a Noé, después del diluvio, según se

⁴ En «Art Romantique», citado por J. Maritain, *Alla Ricerca di Dio*, Roma 1956, p. 72.

⁵ Hch 14,15-17.

lee en el Génesis: «Nunca más volveré a maldecir la tierra por causa de los hombres... Mientras dure la tierra sementera y siega, frío y calor, verano e invierno, noche y día no cesarán»⁶.

No sólo el movimiento de la naturaleza, sino el movimiento de los hombres, los pueblos y las naciones, muestran el sentido providencial que gobierna todo. También san Pablo lo recuerda en las palabras que dirigió a los atenienses en el Areópago:

«Él creó, de un solo principio, todo el linaje humano para que habitara sobre toda la faz de la tierra y determinó con exactitud el tiempo y los límites del lugar donde habían de habitar, con el fin de que buscasen a Dios, para ver si a tientas le buscaban y le hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros, pues en Él vivimos, nos movemos y existimos, como han dicho algunos de vosotros: 'porque somos también de su linaje'»⁷.

Así somos invitados a oír la voz más profunda de la realidad, allí donde la realidad se hace *yo*.

Este es el signo más íntimo y la imagen más cercana: el descubrimiento de la propia existencia. Cuando digo «yo», afirmo una relación, puesto que «yo» es igual a «soy hecho»; pues sólo existo como fuerza y voluntad de Otro.

Sin embargo, este *yo* tiene todavía un significado más vital, más inmediato: lleva consigo la conciencia del bien y del mal. La realidad de nuestro *yo* experimenta claramente algo a lo que no puede rehusar el homenaje de su volun-

⁶ Gn 8,21-22.

⁷ Hch 17,26-28.

tad; un *bien*, algo *justo*, a lo que está ligado el sentido de lo real —que es *bueno* y *justo* porque es así— que no está a merced de nada: es infinito en su valor. Se me impone, me obliga a estimarlo y a reconocerlo como bien.

«En efecto, cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley... para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón»⁸.

Incluso un pagano, el gran poeta griego Sófocles, en la más bella de sus tragedias, *Antígona*, ya hablaba de «leyes no escritas» impresas en el corazón del hombre.

Cuanto más se viven estos niveles de conciencia en la relación con lo real, tanto más se conoce verdaderamente algo del misterio. Por eso, el signo de los espíritus grandes y de los hombres vivos es la pasión por la búsqueda a través del compromiso de su existencia con la realidad.

En el fondo, estas consideraciones pueden reconducirse al principio filosófico según el cual «por el efecto se conoce la causa» o al principio de la *analogía* (el mundo es como una palabra —*logos*— que remite, evoca a otro, más allá de uno mismo, más arriba —*ana*—).

⁸ Rm 2,14-15.

Capítulo segundo

EL SIGNO

Si quisiéramos resumir en una palabra la relación que hay entre el mundo y Dios, tal como las reflexiones precedentes han mostrado, deberíamos decir que el mundo es *signo* de Dios.

Se llama signo a algo cuyo sentido es otra cosa. Signo es una realidad que no tendría explicación sin implicar la existencia de otra realidad; sin esta otra realidad, no sería íntegramente humana la mirada dirigida sobre el signo; dicho de otro modo, la consideración del signo no sería completa sin admitir aquello que implica.

Supongamos que alguien, caminando por un lugar desierto oyese de repente un grito: «Socorro». Su consideración del hecho no podría reducirse al reconocimiento del fenómeno sensitivo. La consideración humana de este hecho tiene una profundidad que descubre en el fenómeno sensitivo algo mucho mayor, un «significado» que obliga a intuir la existencia de un hombre en peligro a quien es necesario socorrer.

No sería *razonable* ni *humano* reducir la experiencia de ese grito interpretándolo sólo en su aspecto perceptible e inmediato.

Hay posiciones de espíritu que hacen esto, más o menos, con la realidad del mundo y de la existencia: acusan —por así decir— el golpe, frenando la capacidad humana de adentrarse en la búsqueda del significado, cosa que nuestra relación con la realidad reclama, sin duda alguna, a la inteligencia humana.

De la misma manera Dios insinúa el sentido de esta realidad que es el mundo. El significado de las cosas sería imposible de alcanzar al margen de la existencia de Dios.

El aspecto de la experiencia que mejor señala esto es el fenómeno de las *exigencias* humanas, inextirpables como búsqueda y afirmación del último porqué racional (¿qué sentido tiene el mundo? ¿cuál es el destino del hombre y de todo?) y como urgencia existencial (amor, justicia, felicidad). Si no existiese Dios, la trayectoria de estas exigencias se vería bloqueada antinaturalmente. La vida sería, según la famosa expresión de Shakespeare, «una fábula contada por un idiota en un acceso de ira».

Sócrates lo intuyó claramente en el *Fedón* de Platón:

«He aquí que no me disgusta ciertamente morir, porque tengo la firme esperanza de que existe alguna cosa después de la muerte; algo que según las creencias antiguas, es mucho mejor para los buenos que para los malos»¹.

Sin embargo, no sólo para los grandes genios, sino también para el más humilde salvaje, la adhesión a lo divino nace de una visión del mundo, o sea de la intuición del mundo como signo de un más allá, de una Trascendencia.

¹ Platón, *Fedón*, c. 63.

Justamente porque el mundo es signo de Dios, a través del mundo Dios no se hace evidente en el sentido estricto del término. Si existiera para nosotros tal evidencia, nadie podría negarlo. Todo hombre estaría obligado a afirmar a Dios irremediabilmente. Por el contrario, haciéndose presente mediante un signo, Dios no se nos impone.

Dios se propone.

Dios es discreto.

Pero «discreto» expresa un respeto hacia algo, el respeto hacia algo personal, hacia una intimidad...

La realidad personal, la intimidad humana que Dios salva presentándose bajo el signo del mundo es la libertad.

Dios es el destino, el sentido; Dios es el fin del hombre. El hombre debe ser libre ante Él, ya que libertad significa responsabilidad de hacerse a sí mismo, de realizarse, de alcanzar el propio fin.

Tal libertad se ejercita desde el primer paso hacia Dios: reconocerle, descubrirle. Y este primer paso se da exactamente con la interpretación de ese signo que es el mundo.

Sucede como en la enseñanza (en cuya raíz está precisamente la palabra *signo*). No se aprende por el mero hecho de que alguien nos enseñe: también son necesarias atención, constancia, apertura de ánimo o simpatía hacia lo que se enseña o hacia quien enseña; hace falta lealtad, humildad, aceptación, etc... Es decir, para aprender se exigen condiciones en las que entra en juego la libertad.

Así sucede con la interpretación del signo del mundo. El mundo enseña a Dios. Hace falta para comprenderlo una educación del espíritu que depende esencialmente de la libertad.

La actitud en que la libertad debe educar al espíritu, para que éste sepa captar a Dios en el mundo, se resume en una

palabra: sentido de la dependencia. En efecto, la verdad última de todas las cosas es que son criaturas, es decir, están hechas por Dios. Dependencia: éste es el lenguaje de las cosas al que es necesario habituarse para saber leerlo. Del mismo modo que yo no podría interpretar los signos japoneses si no tuviera su clave.

Tal sentido de dependencia implica una doble y constante actitud del espíritu, es decir, una doble virtud: la virtud de la *atención* a través de la cual se sepa tener una mirada sobre el mundo que capte su aspecto de gratitud profunda; y la virtud de la *aceptación* a través de la cual se sepa recibir el *dato* del mundo sin crítica presuntuosa, sin veleidad de independencia, sino con sencillez y disponibilidad.

En el fondo, este sentido de dependencia, esta capacidad de atención atónita y de aceptación sencilla corresponden a las exigencias del sermón de la montaña: «Bienaventurados los pobres de espíritu...; bienaventurados los limpios de corazón...; bienaventurados los que tienen hambre y sed...».

Cristo nos presenta el modelo: un niño. «Si no sois como niños, no entraréis en el reino de los cielos».

Evidentemente no pone como ideal el infantilismo, sino aquella apertura de espíritu que la naturaleza concede automáticamente al niño, pues es condición necesaria para el desarrollo de su humanidad, y que, como todo valor, es una conquista ardua para el adulto.

Todo esto explica que para unos la existencia pueda estar llena de indicios de lo divino, para otros el descubrimiento sea fatigoso, y para otros parezca que incluso la voz de la presencia divina calla. La existencia es como una

inmensa parábola: el que tenga oídos para entender que entienda (es decir, el que quiere, comprende).

La realidad es como una penumbra: para el que se vuelve de espaldas a la luz, la realidad está envuelta en una oscuridad definitiva; para quien busca la claridad, es el vestíbulo del reino de la luz. Es, pues, importante en el problema de Dios que el hombre conserve en sí continuamente la posición justa, la original, con la que la naturaleza forma al hombre, que es la actitud de espera y de súplica, de búsqueda real, y una actitud esencialmente positiva. En realidad el espíritu de curiosidad y atención, que la naturaleza despierta en el hombre respecto a todas las cosas, prueba aquella original simpatía con el ser que es como la hipótesis (general) de trabajo, previa a toda relación y actividad del hombre consigo mismo y con las cosas. Si estuviéramos en el andén de una estación abarrotada de gente no encontraríamos a la persona querida si en vez de esperarla estuviéramos distraídos en otras cosas. En la multitud de realidades humanas se nos escaparía la Realidad más necesaria y familiar si no conserváramos permanentemente la espera y la súplica de ella en nuestra mirada (incluso en los momentos más oscuros, como aquel en que el Innombrable gritó: «Dios, si existes, revélate a mí»²).

Una consecuencia inevitable de este método de relación entre la persona humana y la realidad de Dios es el fenómeno del *riesgo*.

El riesgo no consiste en la ausencia de razones; permanece aún con las razones más firmes y puras. El riesgo, por

² Alude a uno de los personajes principales de la novela de A. Manzoni, *Los novios* (ndt).

consiguiente, no es un problema de inteligencia, sino un problema afectivo (en el sentido de la voluntad); se manifiesta como un vacío que superar, como un hiato entre la propia situación actual y la que reclama la razón, un temor ineliminable, un extraño *miedo de afirmar el ser*.

El sentido del riesgo se resolverá únicamente con la voluntad, con la puesta en práctica de esa capacidad energética de adhesión al ser que es la *libertad*.

Esta energía de libertad tiene psicológicamente un lugar natural donde se despierta, se desarrolla y se afirma; sin este lugar carecería de alimentación y se agotaría, se atrofiaría. El lugar en el que esta energía de la libertad supera el vacío de la disociación inmanente es la vida de grupo o *comunidad humana*.

Por eso, históricamente es inevitable la conexión entre la permanencia de la religiosidad y la vida religiosa común. El hombre solitario normalmente no puede resistir ante el vacío del riesgo. Poco, mucho o totalmente acaba por ceder.

Capítulo tercero

EL DIOS ESCONDIDO

Toda la realidad, por tanto, hasta en la intimidad más secreta del yo, es Palabra con la que Dios se revela, es un ropaje al que su Presencia da consistencia y vibración, es signo que le indica.

«Dios, tú, cercano a mí...
estoy en continua escucha, dame un signo.
Estoy muy próximo a ti.
Solamente nos separa una pared sutil».

¿Por qué R. M. Rilke habla de una «pared», sutil ciertamente, pero que separa? Porque el signo es algo que, al mismo tiempo que revela, vela. No comunica directamente la cosa que indica, sino que la retiene y esconde detrás de sí.

Esto se refleja con fuerza en la meditación bíblica: «*Vere Tu es Deus absconditus, Deus Israel Salvator*» («Verdaderamente Tú eres un Dios escondido, Dios salvador de Israel»).

Por eso, en la religiosidad provocada por la realidad natural el diálogo con Dios es algo muy incierto, precario y raro de encontrar en una forma pura e intensa. San Pablo

hablará de una búsqueda de Dios «a tientas», como si el hombre vagara en las tinieblas esforzándose por encontrar el rostro de las cosas.

Delafosse, en un estudio sobre las religiones de los pueblos más primitivos de África, observa que junto a una idea muy alta de Dios existe una incapacidad casi total para entrar en relación con Él¹. Es la misma incapacidad que muestran muchos contemporáneos nuestros, que reconocen al Ser Supremo, pero no saben establecer un vínculo con él: no saben adorarlo ni amarlo.

Podemos descender hasta las raíces de todo esto reflexionando con más detalle aún sobre el mecanismo mediante el cual la conciencia humana —de todos, sean eruditos o ignorantes— percibe la existencia de lo divino.

La razón es conciencia de la existencia hasta llegar a su último porqué. Ahora bien, como hemos visto, la característica fundamental de la existencia es la de estar cargada de exigencias que no son susceptibles de ser satisfechas en el ámbito de la existencia misma: los «porqués» más decisivos (los que se refieren a la verdad, la felicidad, la justicia, el amor) no se resuelven con el tiempo; al contrario, éste los complica y aumenta.

Por eso mismo, para ser coherente con su naturaleza y comprender consiguientemente la existencia, la razón está forzada a admitir la existencia de algo incomprensible: la misma exigencia de explicación exhaustiva que constituye la razón lleva al espíritu del hombre a intuir la respuesta a dichos porqués en un *quid* existente *más allá* de la propia experiencia; un *quid* constitutivamente *más allá* de la posi-

¹ E. Delafosse, *Les Noirs de l'Afrique*, París 1922, p. 153.

bilidad de comprensión, inconmensurable para la mente humana.

Así surge el concepto de *misterio*.

Tácito definía lo divino, según lo percibían los germanos de su tiempo, de esta manera: «*Secretum illud quod sola reverentia vident*» («Aquel secreto que ven solamente por la reverencia»), ese *quid* oculto (ese «misterio») que ellos intuyen por su actitud de sumisión, que da el sentido de la propia dependencia original².

Si bien es verdad que la condición humana lleva a intuir la existencia de lo divino, el hombre es, no obstante, incapaz de decir qué es.

Por eso, para denominarle, únicamente podemos emplear términos negativos (*Infinito*, *Inmenso*, *Inefable*, *Incomprensible*, etc...) o términos absolutos, que en el fondo niegan también modos de ser que nos son conocidos (Omnipotente, Omnisciente, Omnipresente). E incluso los atributos positivos que le damos (bondad, justicia, belleza, fidelidad, poder, etc...) más que definiciones son aproximaciones de nuestro limitado y múltiple punto de vista a la riqueza de ese Ser inconcebible para nosotros.

«Lo que Él es, permanece completamente desconocido para nosotros»³.

«(Dios) infinitud oculta». «(Dios) no es nada de lo que conocemos nosotros o cualquier otra criatura, y no es ninguna de las cosas que existen ni de las que no existen; ni los seres lo conocen como Él es, ni Él conoce a los

² Tácito, *De Germania*.

³ E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, citado por J. Daniélou, *Dto e Noi*, Alba 1957, p. 61.

seres del modo en que éstos existen; sobre Él no hay palabra, nombre, conocimiento; no es tiniebla, ni luz, ni error, ni verdad, ni tampoco existe sobre Él afirmación o negación... ya que la Causa perfecta y singular de todas las cosas supera toda afirmación, está por encima de toda negación, es la excelencia de quien simplemente está libre de todo y es superior a todo». «¿No es realmente un nombre maravilloso el que está por encima de todo nombre y carece de nombre, el que se sitúa por encima de todo lo que se nombra tanto en el presente como en el futuro?»⁴.

Una bella poesía de Clemente Rebora, titulada *El Chopo*, recoge un símbolo evidente de la relación entre la realidad experimentable y su última razón oculta:

«Vibra en el viento con todas sus hojas
el chopo severo:
sufre el alma en todos sus dolores en el ansia del
pensamiento.

Desde el tronco en ramas se expresa por frondas
hacia el cielo tensas en prietas copas;
quieto permanece el tronco del misterio
y se abisma allí donde es más cierto».

La «planta» del mundo, el «tronco» de la realidad hunde sus raíces (es decir, fundamenta su razón de ser) en un nivel inaferrable para nosotros, en un *abismo* insondable para nosotros: el nivel de lo divino, del misterio.

⁴ Dionisio el Areopagita, *De Divinis Nominibus*, 588 G 11; *Mistica theologia*, 1048 A 10, *De divinis Nominibus*, 596 A 8; citados en *Una strada a Dio*, textos escogidos a cargo de Piero Scazzoso, Milán 1960, pp. 21 y 23.

Toda la vida tendría que estar ligada a este Dios «desconocido» (como era llamado por los atenienses y que cita san Pablo); ¡a este Desconocido se le sacrifica todo!

Bastaría con aceptar este sentido de dependencia.

Por esto Job, privado de sus hijos y riquezas, abandonado por su mujer y por sus amigos, cubierto de llagas asquerosas, pero a pesar de todo confiado en el Altísimo, permanecerá siempre entre las figuras excepcionales de la historia religiosa de la humanidad.

Capítulo cuarto

EL ÍDOLO

La razón, por su misma naturaleza (que es exigencia de explicación), experimenta continuamente la necesidad de adentrarse en ese Desconocido.

Más aún, el intento de ahondar cada vez más en el conocimiento de los niveles últimos de las cosas, de aprender y conocer el misterio que fundamenta la realidad, es el alma misma de la razón, el motivo de toda su inquietud sustancial y de su creatividad inagotable.

En el fondo, la relación con el *más allá* es lo que hace posible la aventura del *más acá*.

El mito dantesco de Ulises es el símbolo literario perfecto de la situación de la conciencia humana. Pero, de manera más profunda y definitiva, la grandeza de la figura humana y el límite inconmensurable de su capacidad de relación está descrita en la famosa página bíblica en la que Jacob lucha con el ángel, que es manifestación de Dios.

•Aquella noche se levantó, tomó a sus dos mujeres con sus dos siervas y a sus once hijos y cruzó el vado de Yabboq. Les tomó y les hizo pasar el río, e hizo pasar también todo lo que tenía. Y habiéndose quedado Jacob solo, estuvo luchando alguien con él hasta rayar el alba. Pero viendo que no le

podía, le tocó en la articulación femoral, y se dislocó el fémur de Jacob mientras que luchaba con aquel. Este le dijo: 'Suéltame, que ha rayado el alba'. Jacob respondió: 'No te suelto hasta que no me hayas bendecido'. Dijo el otro: '¿Cuál es tu nombre?'. 'Jacob'. 'En adelante no te llamarás Jacob, sino Israel; porque has sido fuerte contra Dios, y a los hombres les podrás'. Jacob le preguntó: 'Dime por favor tu nombre'. '¿Para qué preguntas por mi nombre?'. Y le bendijo allí mismo. Jacob llamó a aquel lugar Penuel pues (se dijo): 'he visto a Dios cara a cara, y tengo la vida salva'. El sol salió así que hubo pasado Penuel, pero él cojeaba del muslo¹.

Una lucha sin ver el rostro de Otro; por eso es el símbolo más fascinante de la vida humana: relación vivida con el misterio; y de la acción humana: tensión hacia un destino trascendente.

Pero una situación así coloca a la conciencia del hombre como al borde de un abismo, por lo que resulta natural experimentar vértigo.

Un excesivo apego a sí misma (*amor propio*) tienta a la razón y la impele a pretender definir el misterio, a comprender el más allá, a determinar en qué consiste el sentido último de las cosas.

El sentido religioso, como afirmación de un significado último, se corrompe al identificar su objeto con algo que el hombre escoge dentro del ámbito de su experiencia, con algún aspecto de su vida, es decir, con algo comprensible para él.

La razón, en vez de percibirse y reconocerse como lo que en realidad es, apertura total a la realidad del ser, se toma a sí misma como medida de la realidad, como ámbito exhaus-

¹ Gn 32,23-32.

tivo del ser (es como si dijese: «Lo que yo no consiga medir no existe»).

En síntesis es la tentación de hacer del hombre mismo el criterio de todo, es decir, Dios. Y en este sentido su paradigma se halla en el pecado original descrito en la primera página de la Biblia; las palabras del diablo a Adán y Eva pueden traducirse: «No es verdad que exista algo que vosotros no podáis comprender y medir».

En todo caso, es importante subrayar que, al corromperse el sentido religioso, la razón no puede evitar identificar prematura y presuntuosamente el valor último con un elemento del ámbito de la existencia, con un aspecto de su experiencia: y eso es lo que la Biblia llama *idolatría* (Dios se convierte en un *eidolon*, es decir, en apariencia contingente).

«...jactándose de sabios se volvieron estúpidos y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles»².

De manera significativa la Biblia no contrapone tanto el religioso al ateo, cuanto al que *verdaderamente vive la religiosidad* con el *idólatra*.

Y acusa dramáticamente al ídolo, en cualquier forma que se presente, de no satisfacer nunca de modo pleno la exigencia humana de la que pretende ser respuesta o de la que presuntuosamente se propone como solución: «Tienen boca y no hablan, tienen ojos y no ven, tienen oídos y no oyen»³; es decir, no mantienen nunca su promesa.

² Rm 1,22-23.

³ Sal 135,16-17a.

Es más, concretamente en la idolatría la Biblia ve la corrupción y la disolución de la verdadera, aunque incompleta, posibilidad de armonía humana: en la idolatría está la raíz de la guerra (Dios se lo advierte a Noé después del diluvio universal). En efecto, la fraternidad humana se funda en el misterio; en el Dios verdadero; la idolatría, en cambio, trata siempre de explicar y ordenar la realidad según motivos parciales, rompiendo la tensión unitaria hacia la armonía total y chocando inevitablemente con los intentos idolátricos de otros.

Este es el origen del mal en la historia y de su desarrollo social (la Torre de Babel bíblica es la versión en términos sociales del pecado original, del pecado contra el misterio. ¡Es la primera «internacional» de la que la humanidad ha esperado su salvación!).

Históricamente el hombre ha caído de continuo en esta tentación, y la historia de la filosofía y de las religiones ofrece una amplia documentación de esta corrupción del sentido religioso que es la idolatría.

Hay que señalar que el hombre tiende siempre a identificar idolátricamente a Dios con el elemento más llamativo e impresionante de su experiencia. Así, según las diversas fases de su evolución, en la época primitiva tenderá a identificar a Dios con los aspectos exteriores de la realidad que más le impresionan (rayo, fuego, sol, etc...); en la época bárbara, identificará a Dios con el principio generador de la realidad social (antepasados, tribu, nación, estado); o en el racionalismo, lo hará coincidir con algo más inmanente al yo (desde la experiencia panteísta al progresismo cientificista).

Esta evolución de las formas idolátricas caracteriza no sólo la historia de la humanidad, sino también la existencia de cada hombre.

En todo caso, desde las formas más primitivas a las más evolucionadas, la actitud idolátrica es fundamentalmente idéntica: la pretensión de definir a Dios —el valor último— con algo comprensible, y por tanto con un valor «no último», no totalmente abarcante.

El signo de la realidad natural despierta el sentido religioso, pero su provocación es desnaturalizada de hecho por el hombre que lo interpreta mal y corrompe la intuición de su relación con Dios a través de sus presunciones.

En realidad, la comunión con Dios a través del cosmos es difícil de alcanzar para el espíritu. El hombre busca a tientas y —como antes indicábamos— se extravía casi siempre guiándose por su propio pensamiento.

La imagen que la realidad da de Dios se oscurece y altera al contacto con la humanidad herida por el pecado.

Santo Tomás lo constata y afirma la necesidad de una *revelación* en la historia: «La verdad que la razón podría alcanzar acerca de Dios no la obtendrían de hecho más que algunos pocos, y esto sólo después de mucho tiempo y no sin mezcla de error. Por otra parte, del conocimiento de esta verdad depende toda salvación del ser humano, puesto que esta salvación está en Dios. Para hacer esta salvación más universal y más segura, sería necesario enseñar a los hombres la verdad divina por medio de una revelación divina»⁴.

Antes de Cristo, un gran genio religioso de la antigüedad había llegado a la misma conclusión y su testimonio cobra un valor extraordinario por ser el de un hombre que realizó una larga búsqueda: «A mí me parece, Sócrates, y quizá

⁴ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, 1, 1.

también a ti, que en la vida presente la verdad sobre estas cosas no puede alcanzarse en modo alguno o sólo con grandísima dificultad. Pero pienso que es una vileza no estudiar con respeto todo lo que se ha dicho a este propósito y abandonar la búsqueda antes de haber probado todos los medios. Porque en estas cosas, una de dos: o se consigue conocer su naturaleza, o si esto no se logra, aplicarse al mejor y más seguro entre los argumentos humanos y con éste, como sobre una barca, intentar la travesía del piélago; a no ser que se pueda con más sosiego y menor peligro hacer la travesía con un transporte más sólido, es decir, con la ayuda de la palabra revelada de un dios⁵.

Llegados a este punto, es necesario ver la correspondencia de la hipótesis de una revelación con la situación de nuestra naturaleza. Poder decir: «es una hipótesis apropiada a nosotros», es un hecho que crea simpatía, que permite ver con más facilidad el problema.

De entrada, es preciso observar que el concepto de revelación pertenece a la experiencia religiosa. Por consiguiente, lo que la palabra «revelación» indica puede valorarse en la medida de la religiosidad existente en nosotros. Para una actitud autenticamente religiosa, Dios (el origen de la realidad) es misterio insondable, inconmensurable, y un hecho que nos trasciende. Por lo tanto, la posición del hombre frente a él es de «vigilancia», de respeto, en espera de cualquier eventualidad, porque «para Dios todo es posible». La misma sorpresa de que existan las cosas nos obliga a mantenernos en actitud de expectación ante lo imprevisible (por

⁵ Platón, *Fedón*, c. 35.

lo demás, la categoría suprema para la vida de la razón es la categoría de posibilidad).

Toda actitud que tienda a negar la posibilidad de una revelación de Dios en la historia constituye una vez más una verdadera idolatría: es, si se quiere, la forma más evolucionada y sutil de idolatría, capaz de disfrazarse de defensas ideales (salvaguardia de la dignidad de Dios, de la pureza del Absoluto, de la trascendencia, de la autonomía de la razón, etc...), representando en último análisis el supremo intento que la presunción humana desarrolla de dictar a lo divino lo que puede y no puede hacer.

Tercera Parte

REVELACIÓN

Capítulo primero

ABRAHAM

Si queremos situarnos ante la realidad con libertad de espíritu, con el ánimo dispuesto a todo lo que pueda suceder, preguntémonos: ¿cómo sabremos si una hipótesis como la de la revelación sigue siendo hipótesis o se convierte en realidad?

En la revelación emerge el misterio de Dios como gesto humano en la historia: su descubrimiento es, por consiguiente, la constatación de un hecho, no el fruto de un razonamiento. ¿Ha sucedido o no? Es un problema de historia, de la historia tal y como nos llega, a través de testimonios, como anuncio y como noticia. La Biblia es esta noticia, el texto de este testimonio que se dirige a nosotros.

Históricamente, la trayectoria de esta noticia está documentada desde unos 2.000 años antes de la venida de Cristo, con la figura de Abraham.

El primer anuncio histórico aparece en el Génesis:

«Yahvé dijo a Abram: 'Vete de tu tierra y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré...'. Marchó, pues, Abram como se lo había dicho Yahvé»¹.

¹ Gn 12,1.4.

La primera palabra que Dios dirige al hombre rompe su medida, le hace salir de sí mismo, da una finalidad al trabajo terreno, al riesgo físico, al día y a la noche.

Es algo imprevisto e imprevisible:

«...a la tierra que yo te mostraré».

Dios había dicho a Abraham que lo dejase todo y ni siquiera le había indicado el lugar preciso adonde ir. Pero se había dirigido a él con términos comprensibles, le había hablado de tierra, de casa, de padre; había asumido la realidad terrena de aquel momento y de aquel hombre.

La primera característica de la revelación es que está hecha en términos aptos y comprensibles para nosotros.

La segunda característica es que el resultado de estas manifestaciones suscita en el hombre una conciencia todavía más profunda del misterio como misterio. La revelación emplea términos usuales, pero que en absoluto delimitan en nuestra conciencia el misterio de Dios, no quitan nada a la Trascendencia de Dios, sino que la afirman de manera más concreta, más objetiva y rica; y, por consiguiente, más educativa del sentido religioso.

En otro momento de la vida de Abraham encontramos clarísimamente expresado este mismo valor metodológico.

«Y le dijo: 'Yo soy Yahvé que te saqué de Ur de los caldeos, para darte esta tierra en propiedad'. Él dijo: 'Mi Señor, Yahvé, ¿en qué conoceré que ha de ser mía?'. Díjole: 'Tráeme una novilla de tres años, una cabra de tres años, un carnero de tres años, una tórtola y un pichón'. Tomó él todas estas cosas, y partiéndolas por medio, puso cada mitad enfrente de la otra. Los pájaros no los partió. Las aves rapaces bajaron sobre los cadáveres, pero Abram las espan-

tó. Y sucedió que estando ya el sol para ponerse, cayó sobre Abram un sopor, y de pronto le invadió un gran sobresalto. Yahvé dijo a Abram: 'Has de saber que tus descendientes serán forasteros en tierra extraña. Los esclavizarán y oprimirán durante cuatrocientos años. Pero yo a mi vez juzgaré a la nación a quien sirvan; y luego saldrán con gran hacienda. Tú en tanto vendrás en paz con tus padres, serás sepultado en buena ancianidad. Y a la cuarta generación volverán ellos acá; porque hasta entonces no se habrá colmado la maldad de los amorreos'. Y puesto ya el sol, surgió en medio de densas tinieblas un horno humeante y una antorcha de fuego que pasó por entre aquellos animales partidos. Aquel día firmó Yahvé una alianza con Abram, diciendo: 'A tu descendencia he dado esta tierra'².

Resultan claras las dos características del gesto de Dios. Él se manifiesta a Abraham y sus descendientes, beduinos del desierto, según los ritos y las costumbres de los semitas. Para establecer su pacto, su antorcha abrasa los animales partidos, ofrecidos en sacrificio, a semejanza de lo que se hacía en los contratos de entonces. No obstante, permanece siempre el misterio; es más, se acentúa la libertad trascendente que no puede ser reducida en su esencia al nivel del hombre: el pacto, la alianza con el hombre, lo establece Dios, y con libertad absoluta de iniciativa y de forma.

No se trata, sin embargo, del pacto con un Ser Supremo abstracto y lejano: Dios es una persona.

Es posible hablar con Él; si bien el diálogo del hombre con Dios en el Antiguo Testamento toma siempre la forma de una confrontación tremenda. Existe un abismo inmenso

² Gn 15,7-18.

entre la riqueza del Santo y la miseria del hombre, como sugiere la conocida expresión bíblica: «No se puede ver a Dios sin morir».

El carácter precario de la existencia del hombre se pone de manifiesto frente a Dios; es incapaz de resistir las manifestaciones de su fuerza: «Entrarán en las grietas de las peñas y en las hendiduras de la tierra, lejos de la presencia pavorosa de Yahvé y del esplendor de su majestad, cuando Él se alce para hacer temblar a la tierra»³.

Los mismos serafines, que Isaías ve junto al trono de Dios, se cubrían el rostro con las alas, mientras cantaban el himno: «Santo, santo, santo Yahvé Sebaot...»⁴.

Un «terror grande y misterioso» invade a Abraham ante su presencia, y Moisés está como abrumado por la palabra que Dios le dirige⁵.

Dios es una persona porque se le puede llamar por el nombre, mediante el nombre que Él ha confiado a su pueblo: Yahvé.

Para los hombres el nombre tiene gran importancia; se ha dicho que es para cada uno «el sonido más dulce e importante del propio idioma». Las cosas no tienen nombre propio, no tienen conciencia de ser «alguien». Mas el nombre sagrado, Yahvé, que significa Aquel que es, expresa una totalidad de vida superior a la individualidad experimentable para nosotros, abarcante de todo y fuente de relación. Él es verdaderamente Único, sin rival posible.

En el primero de los Mandamientos de Dios, inscritos en el capítulo veinte del Éxodo, el Señor dice claramente:

³ Is 2,19.

⁴ Is 6,3.

⁵ Cf. Ex 3,4.

«No habrá para ti otros dioses delante de mí»⁶.

Muchos siglos más tarde, en tiempos de la diáspora del pueblo judío entre las naciones paganas, uno de los más famosos maestros del judaísmo, Rabí Aquiba, se apropiará como lema las palabras del Deuteronomio: «Escucha Israel: Yahvé es nuestro Dios, sólo Yahvé»⁷.

La iniciativa divina pretende inculcar en el hombre dos actitudes fundamentales: la capacidad de *escuchar* y la de *creer*.

La posición más adecuada a nuestra naturaleza es la disponibilidad total, el abandono de uno mismo. Cuando el anuncio y la palabra han sido dados de manera definitiva y clara, es suficiente con escuchar: los máximos personajes religiosos, los grandes del Antiguo Testamento, simplemente prestan atención a la palabra del Señor. Es el «heme aquí» de Abraham y Moisés; la actitud de Samuel, que con la sencillez del niño responde a la voz de Dios que le ha despertado: «Habla, que tu siervo escucha»⁸.

Es necesario no sólo escuchar con prontitud la palabra que Dios dirige, sino también aceptarla y fiarse de lo que Él afirma. Se necesita lo que se llama un «acto de fe», en su sentido más completo.

El modo de actuar de Dios desconcierta: «Porque no son mis pensamientos vuestros pensamientos, ni vuestros caminos son mis caminos —oráculo de Yahvé—. Porque cuanto aventajan los cielos a la tierra, así aventajan mis caminos a los vuestros y mis pensamientos a los vuestros»⁹. Ya no es

⁶ Ex 20,3.

⁷ Dt 6,4.

⁸ 1 Sm 3,10.

⁹ Is 55,8-9.

nuestra razón la que explica, sino Él quien le señala sus criterios.

El sentido de dependencia es siempre condición del sentido religioso; ahora bien, es un sentido de dependencia terriblemente comprometido: se trata de abandonarse a sí mismo como criterio de juicio, y estar a merced de Otro.

La fe anima el gesto sublime de Abraham, que ofrece en sacrificio a su hijo Isaac.

«Después de estas cosas sucedió que Dios tentó a Abraham y le dijo: '¡Abraham, Abraham!'. Él respondió: 'Heme aquí'. Díjole: 'Toma a tu hijo, a tu único, al que amas, Isaac, vete al país de Moria y ofrécele allí en holocausto en uno de los montes, el que yo te diga'. Levantóse, pues, Abraham de madrugada, aparejó su asno y tomó consigo a dos mozos y a su hijo Isaac. Partió la leña del holocausto y se puso en marcha hacia el lugar que le había dicho Dios. Al tercer día levantó Abraham los ojos y vio el lugar desde lejos. Entonces dijo Abraham a sus mozos: 'Quedaos aquí con el asno. Yo y el muchacho iremos hasta allí, haremos adoración y volveremos donde vosotros'. Tomó Abraham la leña del holocausto, la cargó sobre su hijo Isaac, tomó en su mano el fuego y el cuchillo, y se fueron los dos juntos. Dijo Isaac a su padre Abraham: '¡Padre!'. Respondió: '¿Qué hay, hijo?'. 'Aquí está el fuego y la leña, pero ¿dónde está el cordero para el holocausto?'. Dijo Abraham: 'Dios proveerá el cordero para el holocausto, hijo mío'. Y siguieron andando los dos juntos. Llegados al lugar que le había dicho Dios, construyó allí Abraham el altar, y dispuso la leña; luego ató a Isaac, su hijo, y le puso sobre el ara, encima de la leña. Alargó Abraham la mano y tomó el cuchillo para inmolar a su hijo. Entonces le llamó el Ángel de Yahvé desde los cie-

los diciendo: '¡Abraham, Abraham!'. Él dijo: 'Heme aquí'. Dijo el Ángel: 'No alargues tu mano contra el niño, ni le hagas nada, que ahora ya sé que tú eres temeroso de Dios, ya que no me has negado tu hijo, tu único'. Levantó Abraham los ojos, miró y vio un carnero trabado en un zarzal por los cuernos. Fue Abraham, tomó el carnero, y lo sacrificó en holocausto en lugar de su hijo. Abraham llamó a aquel lugar 'Yahvé provee', de donde se dice hoy en día: 'En el monte Yahvé provee'.¹⁰

El hombre llega a ser digno de Dios porque asume frente a Él la única posición verdadera: *la disponibilidad absoluta*. El hombre no tiene ya el afán de búsqueda, sino sólo un camino que seguir: «¿Por qué afanarse tanto, si es tan sencillo obedecer?», dice un personaje de Paul Claudel en el drama *La anunciación a María*.

Dios premia la fidelidad del que acepta todo de Él, de quien permanece disponible, abierto a su voluntad. Cuando el hombre ha aprendido la lección de la fe, o sea, a adaptarse a los caminos de Dios, entonces «Él viene»; Dios viene como el ángel que salvó a Isaac para Abraham.

Pero en la historia Él viene como Persona, y nos introduce en su *compañía*.

¹⁰ Gn 22,1-14.

Capítulo segundo

JESÚS

Yendo hacia Dios sólo desde la realidad concreta, el hombre encuentra como destellos, luces fugaces. Pero la misericordia de Dios ha establecido puntos de referencia muy luminosos, los profetas; ellos han sido como «lámpara que luce en lugar oscuro, hasta que despunte el día»¹.

Por último, su sabiduría y bondad reservaron para un momento de la historia algo infinitamente mayor y definitivo: «De una manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo»².

Así como las empresas de César y de Napoleón tienen una fecha, del mismo modo tiene una fecha el momento en que Uno ha hablado en un preciso lugar de la tierra, Uno que era el Hijo de Dios: «En el año quince del imperio de Tiberio César, siendo Poncio Pilato procurador de Judea, y Herodes tetrarca de Galilea; Filipo, su hermano, tetrarca de

¹ 2 Pe 1,19.

² Hb 1,1-2.

Iturea y de Traconítida, y Lisania tetrarca de Abilene; en el pontificado de Anás y Caifás...»³.

¿Cómo ha surgido históricamente el problema cristiano?

Debemos ponernos en el lugar de las personas que vieron a Cristo. Leyendo la página que describe históricamente el primer momento en que surge el problema, descubrimos unas personas que encontraron a un individuo, de un modo imprevisible, el cual les causó tal impresión que sintieron de repente que debían adherirse a lo que decía:

«Al día siguiente, se encontraba de nuevo allí Juan con dos de sus discípulos. Fijándose en Jesús que pasaba, dice: ‘He ahí el Cordero de Dios’. Los dos discípulos le oyeron hablar así y siguieron a Jesús. Jesús se vuelve, y al ver que le seguían les dice: ‘¿Qué queréis?’. Ellos le respondieron: ‘Rabbi —que quiere decir Maestro— ¿dónde vives?’. Les respondió: ‘Venid y lo veréis’. Fueron, pues, vieron donde vivía y se quedaron con él aquel día. Era más o menos la hora décima. Andrés, el hermano de Simón Pedro, era uno de los dos que habían oído a Juan y habían seguido a Jesús. Este se encuentra al amanecer con su hermano Simón y le dice: ‘Hemos encontrado al Mesías’ —que quiere decir, Cristo—. Y le llevó donde Jesús. Jesús, fijando su mirada en él, le dijo: ‘Tú eres Simón, el hijo de Juan; tú te llamarás Cefas’ —que quiere decir, Piedra—.

«Al día siguiente, Jesús quiso partir para Galilea. Se encuentra con Felipe y le dice: ‘Sígueme’. Felipe era de Betsaida, de la ciudad de Andrés y Pedro. Felipe se encuentra con Natanael y le dice: ‘Hemos encontrado a aquel de

³ Lc 3,1-2.

quien escribieron Moisés en la Ley, y también los profetas: Jesús, el hijo de José, el de Nazaret'. Le respondió Natanael: '¿De Nazaret puede haber cosa buena?'. Le dice Felipe: 'Ven y lo verás'. Vio Jesús que se acercaba Natanael y dijo de él: 'Ahí tenéis a un israelita de verdad, en quien no hay engaño'. Le dice Natanael: '¿De qué me conoces?'. Le respondió Jesús: 'Antes de que Felipe te llamara, cuando estabas debajo de la higuera, te vi'. Le respondió Natanael: 'Rabbí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel'. Jesús le contestó: '¿Por haberte dicho que te vi debajo de la higuera, crees? Has de ver cosas mayores'. Y añadió: 'Yo os aseguro: veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre'⁴.

No mucho tiempo después, cuando Jesús fue invitado a un banquete junto con los apóstoles, y convirtió el agua en vino (el primer milagro obrado en Galilea), el Evangelio comenta: «y creyeron en él sus discípulos»⁵. Pero, ¿no habían creído antes?

Sí, ya habían creído, pero la certeza crecía según un proceso que la convivencia con Él aseguraba (este mismo fenómeno es aplicable a la historia de la relación con cualquier amigo nuestro). Su certeza se verificaba y era valorada cada vez que era confirmada por un hecho del que eran testigos.

Todos los días algunas personas veían a Cristo realizar determinadas cosas. Durante años, Cristo había demostrado tranquilamente su capacidad de penetración en las situaciones y en la gente, su amor, la inteligencia de su dialéctica, la fortaleza de su personalidad.

⁴ Jn 1,35-51.

⁵ Jn 2,11.

Ahora se comprende que un día, después de un milagro, algunos de sus fieles se preguntaran: «Quién es este, que hasta los vientos y el mar le obedecen?»⁶.

Todos convivían con Él, sabían quién era, de qué familia procedía; pero su talla, su modo de actuar eran tan excepcionales que espontáneamente surgía la pregunta: pero, ¿quién es? Nadie sabía responder; y finalmente los más serios —amigos o enemigos— le plantearon la pregunta. Él respondió. Una respuesta imprevisible para la mente de la gente. Declaró ser Dios.

Inmediatamente la gente se dividió en dos bandos.

Sus adversarios hallaron motivo en esta respuesta para condenarlo.

«Entonces los judíos le dijeron: ‘¿Aún no tienes cincuenta años y has visto a Abraham?’. Jesús les respondió: ‘En verdad, en verdad os digo: antes que naciese Abraham, Yo Soy’. Entonces tomaron piedras para tirárselas; pero Jesús se ocultó y salió del Templo»⁷.

«Les dice Pilato: ‘Tomadle vosotros y crucificadle, porque yo ningún delito encuentro en él’. Los judíos le replicaron: ‘Nosotros tenemos una Ley, y según esa Ley debe morir, porque se tiene por Hijo de Dios’»⁸.

Percibían en las expresiones con las que Jesús se definía algo que no encajaba en sus categorías de la interpretación bíblica y, sobre todo, en su concepción de lo divino.

El grupo que le seguía no entendió siempre la respuesta, pero la conservó. Jesús creaba tal certeza que les hacía decir: si no creemos en él, no deberíamos creer tampoco a

⁶ Mt 8,27.

⁷ Jn 8,57-59.

⁸ Jn 19,6-7.

nuestros ojos. Ellos permanecieron fieles aun sin entender, porque no creer era ir contra otra evidencia demasiado grande: «Tú tienes palabras de vida eterna»⁹. Eran aquellos de los que Jesús había dicho: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y prudentes, y se las has revelado a pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar»¹⁰. La respuesta que Jesús había dado era imprevisible, pero una vez escuchada correspondía mucho más con lo que él demostraba que todas las hipótesis que la fantasía o la inteligencia de la gente formulaba. Permanecía misteriosa, pero se adaptaba más que cualquier otra a lo que Él era.

Sin embargo, para reconocer esto se necesitaba un «resto» de auténtico sentido religioso, una humildad de espíritu.

De la misma manera que la historia recuerda acontecimientos de aventuras, guerras o inventos, así también un historiador afirma: «A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado»¹¹.

El sentido religioso del hombre, con este suceso, encuentra su Objeto, con la misma inmediatez con que el hombre se encuentra con otro hombre. La relación deja de ser interpretación o impresión evidente de momentos excepcionales, y se convierte en *convivencia* habitual, en la que el Objeto divino señala los términos de los deseos y traza la

⁹ Jn 6,68.

¹⁰ Mt 11,25-27.

¹¹ Jn 1,18.

fisonomía de las acciones: todo el hombre llega a ser discípulo y toda su expresión se convierte en imitación del misterio último, hecho *visible* a su lado.

En el sermón de la Última Cena, Cristo recuerda a sus apóstoles el significado de su Presencia. Es su testamento; donde uno reúne los valores de su experiencia y realiza su último ofrecimiento con esa dignidad esencial que impone el drama de la muerte. Es la afirmación de la iniciativa divina en la plenitud de su posibilidad misteriosa.

«No os llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer. No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros, y os he destinado a que vayáis y deis fruto, y un fruto que permanezca»¹².

Se da el máximo de comunicación: «Os he dado a conocer todo...»; y este «todo» incluye el gran signo que su existencia dio de esta comunicación, la Cruz: «Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos»¹³.

Pero al mismo tiempo, se da el máximo de libertad soberana: «Yo os he elegido». En esta iniciativa divina, el hombre no puede pretender o imponer nada. El concepto de «elección» expresa perfectamente la trascendencia total de los designios divinos, mientras que el concepto análogo de «llamada» revela la solicitud personal y amorosa de Dios que —tras la venida de Cristo— no está desunida nunca de su poderío absoluto.

Sin embargo, ¿qué nos da a conocer Cristo manifestándonos «todo»?

¹² Jn 15,15-16.

¹³ Jn 15,13.

Aquel día «le dice Felipe: 'Señor, muéstranos al Padre y nos basta'. Le dice Jesús: '¿Tanto tiempo estoy con vosotros y no me conoces, Felipe? ¿Cómo dices tú: Muéstranos al Padre? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí? Las palabras que os digo, no las digo por mi cuenta; el Padre que permanece en mí es el que realiza las obras. Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre está en mí. Al menos, creedlo por las obras'»¹⁴.

Sancta Trinitas, unus Deus: Cristo nos ha desvelado el misterio mismo de la existencia divina. Cristo nos hace entrar en ese «más allá» en el que la razón no podría penetrar jamás. «Poniendo su Yo en el primer plano de su mensaje abre el camino que conduce al Padre; nos enseña a descubrir el Nosotros de las personas divinas; el Padre y el Hijo que se comunican recíprocamente la vida en un idéntico espíritu de Amor»¹⁵.

Esta revelación lleva al hombre a conocer la naturaleza más secreta del Ser. Ningún descubrimiento humano podrá jamás alcanzar un objeto más profundo y definitivo. El Ser no es sólo unidad, sino también amor: «Dios es amor». El Ser es originalmente comunidad de tres personas en unidad de naturaleza.

Esta comunicación suprema y definitiva de Dios a nosotros no sólo no disminuye o amortigua nuestra sumisión a Él, sino que provoca la dependencia más completa que se pueda imaginar. La dependencia servil, incluso si fuera necesaria, no sería todavía dependencia verdaderamente íntegra. La *dependencia* total se da sólo en el *Amor*. En la

¹⁴ Jn 14,8-11.

¹⁵ A. Braun, *Gesú. Storia e Critica*, Brescia 1956, p. 150.

relación de amor, la voluntad del otro no me es impuesta, al contrario, es como si fuese mía: la voluntad del otro es mi voluntad. Por consiguiente, tan sólo el amor realiza esa plenitud de dependencia que llega hasta los orígenes de mi personalidad y le ofrece el rostro mismo de la persona amada. «Vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí»¹⁶.

Por eso, la comunicación y la apertura mayor hacia el hombre que Dios ha realizado, su «abajamiento» más impen-sable, ha sido capaz de realizar también, en su valor más pleno, esa *dependencia* total de la criatura que la historia religiosa de la humanidad no había sabido salvar; dependencia que los grandes espíritus del Antiguo Testamento habían vivido como siervos fieles, pero que sólo en Cristo se da con pureza inconfundible, como posibilidad diaria para todo hombre que viene al mundo: «... como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros... yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno y el mundo conozca... que les has amado a ellos como tú me has amado a mí»¹⁷.

Unidad máxima entre Dios y la criatura. Dependencia máxima del yo respecto a Dios.

La historia de esta conquista maravillosa la vivió san Pablo de la manera siguiente: «De manera que la ley (el Antiguo Testamento) ha sido nuestro pedagogo hasta Cristo, para ser justificados por la fe. Mas, una vez llegada la fe, ya no estamos bajo el pedagogo. Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni grie-

¹⁶ Ga 2,20.

¹⁷ Jn 17,21-23.

go; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa. Pues yo digo: Mientras el heredero es menor de edad, en nada se diferencia de un esclavo, con ser dueño de todo; sino que está bajo tutores y administradores hasta el tiempo fijado por el padre. De igual manera, también nosotros, cuando éramos menores de edad, vivíamos como esclavos bajo los elementos del mundo. Pero, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva. La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama ¡Abbá, Padre! De modo que ya no eres esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero por voluntad de Dios¹⁸.

Se acabó la búsqueda incierta y errante. Ya no hay más relación de siervo con amo, que mantiene a aquél al margen de su vida.

Sólo existe la adhesión total del amor, en compañía precisa con el misterio convertido en medida inevitable de la convivencia humana.

Es el culmen de la puesta en acto del sentido religioso.

¹⁸ Ga 3,24-29; 4,1-7.

Cuarta Parte

PRESENCIA E HISTORIA

Capítulo primero

IGLESIA: PRESENCIA DE CRISTO

Búsqueda a tientas, dependencia servil y amor filial son los tres momentos posibles del sentido religioso en la historia de la humanidad y en la historia de cada individuo. La búsqueda basada en la intuición que cada cual puede tener del valor supremo de la vida; la relación servil que el hombre tiene con el que se le ha revelado como Señor absoluto y juez último; el amor del hombre por aquello que ha encontrado y se le ha manifestado en la vida como Amigo y Padre.

Son las tres etapas fundamentales en el camino hacia el Fin y pueden existir también hoy esas tres disposiciones interiores en el hombre.

Sin embargo, sólo el último modo es el históricamente definitivo: por él ha venido Cristo. «Tengo sed», dijo Jesús. «He venido a traer fuego sobre la tierra, ¿qué otra cosa quiero sino que arda?».

Los demás momentos del sentido religioso deben preparar el sentido de Cristo. «A Buda, Zoroastro, Confucio, también se les puede considerar como precursores de Cristo. Mas la característica del precursor... es anularse cuando apa-

rece aquel a quien tuvo la misión de introducir. Si no lo hace, se convierte en adversario»¹.

Por ello, existe una gran diferencia entre las almas religiosas según conozcan a Cristo o no. Estas últimas confían plenamente en su genio religioso: «Son apóstoles de sí mismos, no poseen otra verdad para anunciar que la medida de su capacidad humana, carecen del 'misterio'»². Aquéllas, en cambio, están únicamente al servicio de la Palabra divina; Buda o Mahoma pudieron tener más genialidad o iniciativa que san Pedro o el cura de Ars, pero la gloria de estos últimos es el haber sido servidores fieles de la voluntad del Padre³.

El encuentro con Cristo —por parte de las personas que vivieron con Él— era inevitablemente reducido a dimensiones normales por la razón humana, pero la convivencia con Él acentuaba la desproporción entre lo que aquel hombre representaba y las categorías que cada cual intentaba aplicarle. Se trataba de un encuentro humano cuya experiencia llevaba a la conclusión de que dicho encuentro era inexplicable por la mentalidad del hombre.

El sentido de desproporción y el sentido de una totalidad definitiva de experiencia aumentaban particularmente por el hecho de que, aproximándose a aquel hombre, las personas se sentían como nunca se habían sentido, comprendían la vida como jamás la habían comprendido, tenían una sensación de plenitud como nunca habían podido sospechar.

Se daba una correspondencia evidente, cada vez más total, con Él, correspondencia que llegaba a convertirse en certeza plena mediante la convivencia.

¹ J. Daniélou, op. cit., p. 21.

² Mons. G. B. Montini, *Pastorale diocesana Milano per la Quaresima*, Milán 1957.

³ Cf. J. Daniélou, op. cit., p. 13.

Pero, ¿cómo hacer para que esto nos suceda ahora?

Es necesario aplicar el método con el que aquel hecho se ha manifestado: un encuentro presente, existencial, en el que se verifique una propuesta. Debe tratarse de una experiencia humana, que alcance, golpee por dentro, aunque nos toque desde fuera a través de un hecho, de un encuentro íntegramente humano.

«Nadie viene al Padre sino por mí»⁴. Jesús lo dice con firmeza. Él es el camino que conduce a Dios; el único camino, de hecho, abierto hoy para los hombres. ¿Cómo recorrerlo? ¿Cómo encontrar a Cristo que hace dos mil años andaba por los caminos de Galilea y de Judea?

Algo que nos es lejano, de cualquier modo que sea (con una lejanía física, psicológica o histórica), es difícil de comprender y alcanzar.

No podemos llegar a lo lejano más que partiendo del presente; a través del momento presente se hace posible adentrarnos en el pasado, explorar lo lejano y penetrar el futuro con anticipación. El instrumento que nos permite captar el pasado, lo lejano, tiene que ser algo que ya está presente para nosotros, que nos toca ahora y nos hace reaccionar ahora.

Cristo es un hecho del pasado y un valor que se presenta como sobrenatural. No podríamos valorarlo con seguridad si no hubiera *ahora* algo que nos permita juzgarlo adecuadamente.

Por esta razón, Él ha querido prolongar su presencia en la historia. «Como tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo»⁵. «Jesús repitió: 'La paz con voso-

⁴ Jn 14,6.

⁵ Jn 17,18.

tros. Como el Padre me envió también yo os envío'. Dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: 'Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos'⁶.

La finalidad de la venida de Cristo es comunicar a los hombres la salvación de Dios. Los apóstoles (y sus sucesores) entraron con Cristo en el flujo de su Espíritu y participan de la misma misión de Jesús: introducir a la humanidad en la relación definitiva con el misterio de Dios. Es su función fundamental; es la tarea para la que han sido elegidos.

Pero también todos los cristianos están llamados a formar parte, con los obispos, de esta elección y de la responsabilidad de dicha función. Al terminar el sermón de la Última Cena, después de haber orado por los apóstoles reunidos con Él, Cristo dice: «No ruego sólo por estos, sino también por aquellos que, por medio de su palabra, creerán en mí. Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno y el mundo conozca que tú me has enviado y que tú les has amado como me has amado a mí»⁷.

La Iglesia es esta unidad de los cristianos y de los apóstoles con Cristo, y mediante Él con el Padre.

He aquí, pues, dónde está Cristo ahora: donde está la Iglesia.

⁶ Jn 20,21-23.

⁷ Jn 17,20-23.

«Para que sean perfectamente uno y el mundo conozca que tú me has enviado y que tú les has amado como tú me has amado a mí».

Cristo ha permanecido para ser objeto de encuentro, de encuentro humano; de la misma manera que podemos toparnos con una persona. Ha quedado en la historia desplegando su fisonomía en la vida de su comunidad (el Cuerpo místico de Cristo). Aquí irrumpe la potencia del misterio: en la comunidad total de los cristianos o Iglesia.

El modo, pues, para «experimentar» la presencia de Cristo es encontrar y vivir juntos su comunidad, que es su fisonomía en el nivel de nuestra historia. Vivir la comunidad de la Iglesia hoy, tal como la encontramos, conforme a su emergencia en el ambiente en el que estamos.

Metodológicamente, sólo viviendo la comunidad cristiana presente se puede adquirir una adecuación con el problema de Cristo.

La participación en la comunidad de Cristo genera en nosotros medidas proporcionadas a la hipótesis que nos es propuesta. Dentro de la vida de comunidad se da la medida de lo trascendente.

Si la humanidad es creada para buscar a Dios a través de Cristo, y si a Cristo se le encuentra en la unidad de los cristianos, entonces pertenecer a la Iglesia, ser cristiano, es la función suprema que un hombre está llamado a desarrollar en el mundo.

Es una función más importante que cualquier otra, ya que resume todas las demás y pone en juego su valor definitivo, que es el trabajo efectuado para una construcción donde nada se pierda y en donde el hombre pueda ver rea-

lizados todos sus deseos: la construcción del «reino celestial / que consuma todo júbilo / que el corazón ha anhelado»⁸.

No se trata de una presunción: es un «peso» («yugo»), una responsabilidad. Pero es también una elección de predilección como sólo Dios sabe amar con predilección, sin que la plenitud de su Ser se detenga ante un detalle, sino con la asunción de todo detalle para afirmar un designio de amor que tiene en cuenta todo y a todos. Por eso, también revive en nosotros la alegría y la certeza de san Pablo: «Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? El que no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con él graciosamente todas las cosas? ¿Quién acusará a los elegidos de Dios? Dios es quien justifica, ¿quién condenará? ¿Acaso Cristo Jesús, el que murió; más aún el que resucitó, el que está a la diestra de Dios, y que intercede por nosotros? ¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación?, ¿la angustia?, ¿la persecución?, ¿el hambre?, ¿la desnudez?, ¿los peligros?, ¿la espada? Como dice la Escritura: Por tu causa somos muertos todo el día; tratados como ovejas destinadas al matadero. Pero en todo esto salimos vencedores gracias a Aquel que nos amó. Pues estoy seguro de que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los principados, ni lo presente ni lo futuro, ni las potestades, ni la altura ni la profundidad, ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro»⁹.

⁸ Jacopone da Todi, *Lauda O nava canto*.

⁹ Rm 8,31-39.

Capítulo segundo

IGLESIA: OBRA DE REDENCIÓN

Si la Iglesia es la continuidad de Cristo en el tiempo y en el espacio, ella es también para el sentido religioso de cada hombre lo que es Cristo.

Con Cristo se cumple la revelación del misterio (en efecto, es doctrina cierta que la revelación divina terminó con la muerte del último apóstol). Ningún desarrollo de la ciencia humana alcanzará una realidad más definitiva; no se podrá encontrar ningún principio más sabio que sirva de orientación para la vida presente.

Cristo es así la verdad de la vida. El sentido religioso, mediante la fe en Él, ha encontrado definitivamente su certeza. Cristo es como la base fundamental de la vida del sentido religioso; Él es la «piedra angular». La «roca» sobre la cual el hombre prudente construye la casa que ni los vientos, ni las tempestades podrán derrumbar.

A Él se le puede aplicar lo que el Antiguo Testamento decía de Yahvé: «Él es la roca, su obra es consumada... Es Dios de lealtad, no de perfidia, es recto y justo»¹.

¹ Dt 32,4.

Es el grito del Apocalipsis cuando repite llamando a Cristo «Amén», que es la expresión hebrea que significa certeza, solidez, seguridad: «Así habla el Amén, el Testigo fiel y veraz, el Principio de las criaturas de Dios»².

Esta función de verdad y certeza, propia de Cristo, se realiza en el presente de cada hombre a través de la autoridad que gobierna la Iglesia. ¿De qué modo? En el sentido de que Cristo le ha confiado el hecho de su Revelación, se la ha como entregado a ella para conservarla en cada época de la historia en su intangible originalidad de iniciativa divina; es decir, para conservarla con infalibilidad perenne. La autoridad de la Iglesia —Papa y obispos— es el pilar de apoyo del sentido religioso de toda época, es la Roca sobre la cual el espíritu humano puede construir su relación con Dios.

Precisamente bajo el risco de Cesarea de Filipo, y usándolo como símbolo, Cristo promete el primado a Pedro.

«Simón Pedro le contestó: 'Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo'. Tomando entonces la palabra Jesús le respondió: 'Bienaventurado eres Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del hades no prevalecerán contra ella'»³.

El fundamento y sostén de la verdad religiosa no es una certeza que surge en la relación directa entre el hombre individual y Dios. Ni siquiera surge en lo que la conciencia descubre mediante la lectura de los libros sagrados. Cristo ha querido que fuera de otra manera. Los libros sagrados

² Ap 3,14.

³ Mt 16,16-18.

están confiados a la interpretación auténtica de la autoridad de la Iglesia, y el sentimiento de la conciencia religiosa de cada uno debe relacionarse, como un paradigma, con el juicio seguro de aquellos que Cristo escogió para regir la comunidad de los creyentes.

Por consiguiente, se puede concluir que el sentido religioso lejos de esta «piedra» —que prolonga en los siglos el único Fundamento, Cristo— construye en vano, sobre la arena.

La revelación no se conserva mecánicamente. Ha sido confiada a la Iglesia que está compuesta por hombres. Por esta razón, debe ejercitarse la inteligencia humana sobre el dato revelado. Debe interpretarlo, expresarlo exactamente y coordinarlo de manera armónica. Pero la inteligencia que se ejercita sobre el misterio revelado no es sólo la razón. Es la razón investida y elevada por la virtud de la fe infusa en el bautismo. Esta luz de la fe, que lleva, por así decirlo, la razón al nivel del misterio, es a su vez potenciada y desarrollada por los dones del Espíritu Santo, que otorgan una sensibilidad cada vez más aguda e íntima hacia las realidades divinas; así el misterio se ilumina cada vez más y llega a convertirse —si bien oscuramente— de algún modo en experiencia (vida mística).

La vida mística es vocación para todos: *«per Spiritum Sanctum qui datus est nobis»*. («Por el Espíritu Santo que nos ha sido dado»). Y esta actividad espiritual de todos se convierte en ayuda y colaboración con la autoridad, la única a la que corresponde definir y trazar auténticamente la señal del camino hacia Dios.

Si se quieren resumir los pasos que el sentido religioso da en el camino hacia la verdad cristiana, se podría decir

que se inicia con la instrucción (participación de la verdad), se va profundizando como meditación (estudio) y culmina como contemplación (visión oscura).

El espíritu del hombre, guiado por la Iglesia, cuanto más familiar se hace con la verdad de Cristo, tanto más ésta penetra en su modo de concebir todas las cosas y orientar toda su existencia. De esta manera, una determinada cultura y, por consiguiente, una determinada civilización pueden ser impregnadas por el espíritu cristiano; todos sus valores y contenidos auténticamente humanos son asumidos en una integración profunda por el principio cristiano de vida y de conocimiento; se realiza en ellos un cumplimiento que los exalta, tal como Jesús habló de su relación con la Ley. «No penséis que he venido a abolir la Ley y los profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento. Sí, os lo aseguro: el cielo y la tierra pasarán antes que pase una i o un ápice de la Ley sin que todo se haya cumplido. Por tanto, el que quebrante uno de estos mandamientos menores, y así lo enseñe a los hombres, será el menor en el reino de los cielos; en cambio, el que los observe y los enseñe, ése será grande en el reino de los cielos»⁴.

«Así, todo escriba que se ha hecho discípulo del Reino de los Cielos es semejante al dueño de una casa que saca de sus arcas lo nuevo y lo viejo»⁵.

Aunque el misterio cristiano de la verdad no constituya en sí mismo una determinada cultura y, por lo tanto, no constituya en sí mismo una civilización determinada, cuando es vivido como paradigma ideal e influye radicalmente sobre las preocupaciones y modos de vida de una época, enton-

⁴ Mt 5,17-19.

⁵ Mt 13,52.

ces se puede hablar de la cultura y civilización de esa época o de ese ambiente como de cultura y civilización cristianas.

Con Cristo no sólo se cumple el Antiguo Testamento, o sea la revelación del misterio de Dios, sino que se inicia el Nuevo Testamento, es decir, se inicia el misterio definitivo del mundo.

La comunión personal de Dios con el hombre y su historia se desarrolla por medio de Cristo. «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo; por cuanto nos ha elegido en él antes de la creación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor; eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad»⁶.

Esta «adopción» no es un mero símbolo. Mediante ella el hombre es como transportado más allá de sí mismo, dentro de la vida misma de Dios. A través de ella el hombre participa de manera real en la generación misma del Verbo por el Padre: es «gracia», «don». Es tal destino y grandeza para nuestra existencia terrestre que resulta abstracto y nos parece lejano y árido, como algo que no tiene que ver con nuestra experiencia, ciertamente obtusa, pero cotidianamente concreta. «Y aún no se ha manifestado lo que seremos»⁷, escribía san Juan a los primeros cristianos. Pero nuestra conciencia no puede menos que impresionarse, cuando escucha con atención humilde las palabras de Cristo en la Última Cena y medita en ellas el misterio de una semejanza incom-

⁶ Ef 1,3-6a.

⁷ 1 Jn 3,2.

presible: «Cuida en tu nombre a los que me has dado, para que sean uno como nosotros... yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno, y el mundo conozca que tú me has enviado y que tú les has amado a ellos como tú me has amado a mí»⁸.

¿Cómo se realiza esta comunicación personal de Dios?

Ha sido puesta en práctica a través de los gestos de la nueva alianza, es decir, mediante la obra de la encarnación.

Sin embargo, estos gestos permanecen en el tiempo, invaden la tierra, e intentan alcanzar a cada hombre: son los *sacramentos*. En estos momentos, en los que la comunidad cristiana desarrolla toda la fuerza que tiene por su origen y por la presencia que en ella habita, se obra en el hombre una participación en el Ser a un nivel más profundo, «sobrenatural» («gracia santificante»), por la cual se produce el misterio de una verdadera realidad nueva en el mundo. «Jesús le respondió: 'En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de lo alto no puede ver el Reino de Dios... lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del Espíritu, es espíritu'»⁹. «Habéis sido reengendrados de un germen no corruptible, sino incorruptible, por medio de la Palabra de Dios viva y permanente»¹⁰.

«Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo»¹¹.

La comunicación personal de Dios comienza concretamente para cada hombre en el misterio del Bautismo, que es verdadera creación nueva, y se completa en la Eucaristía.

⁸ Jn 17,11.23.

⁹ Jn 3,3.6.

¹⁰ 1 Pe 1,23.

¹¹ 2 Cor 5,17.

Al igual que la nueva relación del hombre con Dios se origina en el sacrificio de la cruz, la Misa hace presente continuamente el Origen de todos los Sacramentos, la Fuente de toda comunicación sobrenatural. Por esta razón, es el centro de la vida nueva del sentido religioso.

La liturgia es el desarrollo orgánico, en palabras y acciones, de los gestos sacramentales con los que Dios se comunica al hombre. Es, por consiguiente, el lugar concreto en el que el sentido religioso puede alcanzar su Objeto divino con la máxima certeza y seguridad que puede concederse al hombre en camino.

La liturgia no sólo es el lugar de encuentro más personal con Dios, sino también el instrumento más perfecto de educación del sentido religioso, la pedagogía más segura y completa que madura al espíritu humano infantil y no desarrollado para ese misterioso encuentro.

Las dos directrices educativas fundamentales del espíritu litúrgico son: la renuncia a la afirmación autónoma e independiente de sí mismo para integrarse en el todo orgánico de la comunidad, y el compromiso total de sí mismo con el fin de enriquecer a la comunidad con la propia personalidad irrepetible.

Es preciso que el espíritu de la liturgia impregne por entero la existencia personal. Es necesario que a través de la persona invada la sociedad en todos sus niveles comunitarios.

Es preciso que a través de las comunidades sociales el espíritu de la liturgia anime el movimiento de la historia y del cosmos.

Así el sentido religioso desarrollaría finalmente en ella esa potencialidad de participación en el Misterio («Hagamos

al hombre a nuestra imagen y semejanza», dice Dios creador en la Biblia), esa energía última que impregna la opacidad de las cosas, disolviéndolas en transparencia. De tal forma que ante la mirada sedienta del espíritu del hombre se manifieste, aun oscuro, el Peal de la Mano que traza el curso del mundo.

LA CONCIENCIA RELIGIOSA DEL HOMBRE MODERNO

UNA PREMISA

Reinhold Niebuhr ha observado muy agudamente que «los hombres raramente aprenden lo que creen ya saber». Estoy convencido de que todos nosotros creemos conocer de antemano todo lo que se refiere al hecho religioso en general y al cristianismo en particular. Sin embargo, no es imposible que, si lo volvemos a afrontar, conozcamos algún aspecto nuevo.

En esta conversación¹ trataré de identificar, en primer lugar, cierto aspecto de la situación cultural y social que impide que se dé una conciencia religiosa auténtica y, en segundo lugar, la actitud del cristianismo ante este hecho.

En la actualidad se puede advertir que la conciencia del hombre está mucho más disponible para ese sentido religioso con el que coincide la búsqueda del destino, disponibilidad que hace años no se notaba. Parece haber un renacimiento de la vocación humana a entrar en relación con su significado; pero, a mi juicio, se habla de ello de una manera que no favorece dicha vocación.

¹ El texto recoge el contenido de una conferencia pronunciada por D. Giussani en algunas universidades europeas y americanas.

El sentido de Dios y el hombre moderno

Estos breves apuntes quieren aportar una contribución para que esa empresa se aclare y resuelva positivamente.

Parte primera

**«¿ES LA HUMANIDAD QUIEN
HA ABANDONADO A LA IGLESIA?...»**

(T. S. Eliot, Coro VII de «La Piedra»)

Capítulo primero

UN OLVIDO EN EL CAMINO RELIGIOSO DEL HOMBRE

El puente entre el hombre y el destino

Para situar lo que pretendo decir tomaré como punto de partida una página del poeta inglés Thomas Stearns Eliot, quien, en el séptimo de sus *Coros de La Piedra*, evoca poéticamente la historia religiosa de la humanidad¹.

Primero el cosmos es descrito como «estéril y vacío. Y la tiniebla estaba sobre la faz de lo profundo». «Estéril y vacío», «tiniebla», coinciden con la ausencia del significado. En efecto, será el hombre quien pueble el desierto y el vacío: en él la naturaleza misma parte a la aventura inagotable de la búsqueda del significado. Vino el hombre y se desencadenó enseguida el intento ininterrumpido de imaginar, definir y realizar teórica, práctica y estéticamente el nexo que enlaza el momento vivido, pasajero y efímero, con el sentido eterno, último del mismo. ¿Cuál es el significado del instante contingente con relación al todo? El hombre, en todos los tiempos, aun cuando declarara lo contrario, ha afrontado y vivido este empeño interpretativo. La búsqueda de este

¹ T. S. Eliot, *Poesías Reunidas 1909/1962*, Madrid 1978.

nexo entre el instante y el todo, lo eterno, es un fenómeno inevitable para la razón humana, porque el hombre, desde siempre, y más profundamente de cuanto ha advertido sus otras necesidades, ha vivido la urgencia de interrogarse y de no dejar sin respuesta la pregunta sobre el fin último de su caminar.

Entre el polo de lo efímero y el del destino último, salta la chispa de la religiosidad. Y comienza así el trabajo de lanzar «el puente», como diría Victor Hugo en una poesía suya, de centenares y millares de arcadas entre la orilla humana y la estrella lejana².

Y así han nacido toda las religiones: pues, en efecto, la religión no es otra cosa que el intento de construcción teórica, ética y ritual del modo con que el hombre imagina la relación con su destino. Tal imagen lleva consigo un cierto modo de pensar, de ver la realidad; estimula a adoptar una cierta actitud hacia el destino imaginado, y por eso empuja a una cierta moralidad; y finalmente requiere vibrar estéticamente, poéticamente, en ciertos ritos, con ciertos gestos. La suma de estos modos de pensar, de actuar y de ritualizar es la religión.

Eliot, pues, evoca dicha tradición religiosa de la humanidad.

Los grandes iniciadores de religiones han propuesto a los hombres sus ofertas de sentido, como si dijeran: «Venid conmigo, yo os mostraré el camino»; o bien: «Este es el camino de la perfección»; o todavía: «Para ser útiles a la historia, al mundo, éste es el sendero que hay que recorrer».

² Victor Hugo, «Le Pont» en *Les Contemplations*, Oeuvres Complètes, Editions Rencontre.

Un hecho anómalo

Pero en un cierto punto, continúa el poeta, ha surgido un fenómeno absolutamente anómalo. No es Uno que haya dicho: «Entre el momento contingente que tú vives y el significado eterno de ese mismo momento, entre este punto oscuro en que estás y la estrella más cercana del cielo, es necesario seguir este camino». No, lo que se ha alzado es una Voz que ha pretendido identificar consigo misma al Destino. Ya no se trata del hombre que indaga el misterio, que trata de imaginarse su destino, sino de un hombre que ha osado decir: «Yo soy ese Misterio, yo soy tu destino». No «os enseño el camino», sino «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida»³.

«Entonces llegó, en un momento predeterminado, un momento en el tiempo y del tiempo, un momento no fuera del tiempo, sino en el tiempo, en lo que llamamos historia: cortando, bisecando el mundo del tiempo, un momento en el tiempo pero no como un momento del tiempo, un momento en el tiempo, pero el tiempo se hizo mediante ese momento, pues sin el significado no hay tiempo, y ese momento del tiempo dio el significado. Entonces pareció como si los hombres debieran avanzar de la luz a la luz, en la luz de la Palabra, a través de la Pasión y el Sacrificio salvados a pesar de su ser negativo; bestiales como siempre, carnales, buscándose a sí mismos como siempre, egoístas y cegatos como siempre,

³ Jn 14,6.

pero siempre luchando, siempre reafirmandose, siempre reanudando la marcha por el camino iluminado por la luz;
a menudo deteniéndose, vagueando, perdiéndose, retardándose, volviendo, pero sin seguir otro camino»⁴.

He aquí cómo las vívidas imágenes de Eliot ilustran la historia cristiana de dos mil años.

Cristo nos ha dejado igualmente hombres, pero nos ha dado la imposibilidad de pararnos, la tensión hacia el destino. «Siempre luchando». Esta es la característica antropológica más sensible que el anuncio de Cristo ha aportando a la humanidad. A partir de aquel momento, el mundo fijó sus años, uno tras otro, por ese camino. Y pareció que los hombres iban a avanzar siempre «de la luz a la luz», siempre dispuestos a retomar, a pesar de todo, el camino iluminado, caminando como podían, pero siempre tras la estela de ese Acontecimiento sin comparación posible.

Algo ha sucedido

«Pero parece que ha pasado algo que no había pasado nunca: aunque no sabemos bien cuándo, ni por qué, ni cómo, ni dónde.

Los hombres han dejado a Dios no por otros dioses, dicen, sino por ningún dios; y eso no había ocurrido nunca, que los hombres a la vez negasen a los dioses y adorasen a dioses, profesando primero la Razón, y luego el Dinero, y el Poder, y lo que llaman Vida, o Raza o Dialéctica.

⁴ T. S. Eliot, op. cit., pp. 182.

La Iglesia renegada, la torre derribada, las campanas volcadas, ¿qué tenemos que hacer

sino estar parados con las manos vacías y las palmas hacia arriba en una edad que avanza progresivamente hacia atrás?...

Estéril y vacío. Estéril y vacío. Y tiniebla sobre la faz de lo profundo.

¿Es la Iglesia la que ha abandonado a la humanidad, o es la humanidad la que ha abandonado a la Iglesia?

Cuando a la Iglesia ni se la considera ya, ni se oponen siquiera a ella, y los hombres han olvidado a todos los dioses excepto la Usura, la Lujuria y el Poder⁵.

Yo creo que este fragmento poético, escrito hace cerca de 50 años⁶, es una descripción profética de la situación religiosa en que vive la mayor parte de los hombres de nuestro tiempo.

Considero esta descripción la mejor manera de poner el acento en la situación religiosa del hombre de hoy, en la que el hombre camina, vive y se agita; situación, por tanto, que tiene una influencia en su mentalidad, en su corazón, en su gusto moral y en sus posibilidades de esperanza.

En las palabras del poeta queda claro el contexto en que ha llegado a encontrarse hoy el sentido religioso: sumergido, dado el intento continuo de no hacerlo actuar como un factor existencialmente vivo, operante en la dinámica educativa y en la dinámica de las relaciones sociales, para congelarlo casi como un factor obstruido.

⁵ T. S. Eliot, op. cit., pp. 182-183.

⁶ «La Piedra» fue escrita por T. S. Eliot en 1934 como cuadro histórico en versos para representar en un teatro londinense.

Pero el sentido religioso, que es el culmen de la razón —el futuro Pablo VI, en su primera carta como cardenal de Milán, lo definió como «la síntesis del espíritu»—, no puede como tal ser extirpado, no puede permanecer arrumbado por mucho tiempo en el olvido. Por eso, en una época como la nuestra, la ausencia de Dios encubre la presencia de algo diferente. También la religiosidad auténtica debe hoy día ajustar cuentas con una trama social tejida por una grave mentira: se niega a Dios, pero la dimensión religiosa, la búsqueda de la relación con el Yo, trata de realizarse, de todos modos, en la relación con «dioses» inconscientes, no proclamados como tales.

Los hombres pueden, ciertamente, eliminar el nombre de todos los dioses, pero estarán aceptando en cualquier caso y sin saberlo algún «dios», en una esclavitud antinatural. Esos que Eliot llama Usura, Lujuria, Poder, pueden resumirse en una sola palabra: la mutua instrumentalización entre los hombres, proyección compensadora de una dependencia última concebida de manera engañosa.

Eliot afirma que no se sabe dónde o cómo o cuándo o por qué se ha creado esta situación. Sin embargo, es precisamente en intentar una respuesta sumaria a estas preguntas, atravesando la cautela del poeta, por donde queremos adentrarnos.

Capítulo segundo

¿CÓMO HA PODIDO SUCEDER?

Para comprender el proceso de ese avanzar «hacia atrás, progresivamente» de que hablaba Eliot, pueden descifrarse algunos puntos de referencia históricos. Nuestra situación humana es resultado de una herencia.

Podemos decir, simplificando, que hacia finales de la Edad Media, las sociedades que habían «reconocido» el «hecho anómalo» sucedido en la historia identificaban como origen, destino e ideal del camino a algo más grande: Dios. La variedad de los factores que constituyen la personalidad humana y la humana convivencia estaban llamados a una unidad, a componerse y realizarse en una unidad, asegurando de este modo una concepción no fragmentada de la persona y, por tanto, del cosmos y de la historia. El compromiso ideal que caracterizaba a la Edad Media ponía a la figura del santo como imagen ejemplar de la personalidad humana: una figura de hombre que habría realzado la unidad de sí mismo con el propio destino.

La ruptura en mil pedazos de aquella unidad y de esta figura humana constituye el gran cambio.

Cuando el escritor francés Henri Daniel-Rops fue nombrado académico de Francia, en 1955, pronunció un discurs-

so de ingreso¹, en el que identificó los factores del malestar excepcionalmente grave que diagnosticaba en el corazón del hombre moderno. Indicó que la matriz cultural de tal situación se remontaba a una triple raíz que recordaré aquí brevemente, comentándola y observando la concatenación de su contenido.

El hombre como divo

Una de estas raíces se encuentra sistematizada por primera vez en el Humanismo. Aquella tensión hacia la unidad de la persona humana, bien indicada hasta entonces por la figura del santo, vivida como ideal de una sociedad, se deshace poco a poco hasta dejar de existir.

La santidad, como ideal del hombre, le proyectaba hacia algo más grande que él, y en esta tensión hacia otra cosa la perfección, evidentemente, residía en la unidad de todos los factores humanos en Dios. Si el nexo con lo que es más grande que el hombre se elude, la perfección como totalidad de factores no puede existir, no es ya ni siquiera concebible. Podrá existir entonces una «performance» particular en este o aquel campo, podrá existir una particular capacidad en un tipo u otro de expresividad humana, y así, desde este momento en adelante, el ordenamiento de la cultura que influirá en la sociedad es como si estuviera resquebrajado en subrayados parciales. El ideal de la santidad medieval es sustituido en el Humanismo por el ideal del *éxito humano*: ya no es Dios, en quien todo debe confluir en una uni-

¹ Henri Daniel-Rops en *Semaine des Intellectuels Catholiques*, Desclée de Brouwer.

dad armónica, sino el «divo», el hombre de éxito que sólo cuenta con sus fuerzas. Hay que confiar en las propias fuerzas, hay que apostar en base a las propias energías. No importa en qué campo, pero es necesario que la vida «tenga éxito». Ya se ha filtrado como aceptable la idea de que no es tan importante «tener éxito» en la totalidad de la vida, sino que es suficiente producir admiración en un particular sector: la estética, el valor militar, la política, la erudición. El humanista Coluccio Salutati decía: «Del cielo es digno el hombre que hace grandes cosas en la tierra». Y si un hombre no ha gozado de circunstancias favorables, ¿dónde encuentra su dignidad si ésta ya no está regida por la relación objetiva con Dios, sino dejada a merced del azar? Y quien es pequeño y débil, ¿no puede ser hombre digno? La semilla del racismo ya tiene el terreno abonado para prender.

El descubrimiento de los manuscritos antiguos —salvados en buena parte por los monjes medievales— llevó, a nivel del lenguaje, a interesantes convergencias: la diosa «fortuna» o la diosa «fama» tuvieron una presencia relevante en esa operación de recuperación del vocabulario antiguo, característica de los humanistas, presencia que contribuye a clarificar hasta qué punto el sentido de la vida verdaderamente interiorizado era ya el éxito, obtenido en un aspecto particular de la vida. El dios, por tanto, no lejano y aislado de la existencia, sino operante y partícipe de las vicisitudes humanas, es el éxito.

Decía Chesterton: «Todo error es una verdad enloquecida». En efecto, el éxito en la existencia representa verdaderamente un valor. Y está fuertemente subrayado en la tradición cristiana mediante el concepto de «mérito». La palabra «mérito» indica la proporción de los gestos que realiza el hombre ante lo eterno: el hombre debe merecer la felicidad,

o el paraíso. Pero es claro que, en esta perspectiva cristiana, un enfermo, por ejemplo, un hombre desafortunado o un minusválido pueden tener una dignidad y una estatura mayor que la de aquellos cuyos nombres son celebrados por los periódicos en grandes titulares. Dicha estatura no se reduce a la convergencia afortunada de factores externos.

Toda esta parcialidad, esta ausencia de unidad, caracterizará el hilo conductor de la cultura moderna, del pensamiento y, por ende, de la praxis moderna. El éxito de la vida, la fe o la esperanza totalmente basadas en las energías humanas son también típicas de la mentalidad contemporánea. No es casual que la expresión «divismo» se haya difundido en nuestra época, y su campo de acción ciertamente no se reduce al sentido estrictamente hollywoodiano del término. El «divismo» tiene una ética propia socialmente incidente y no confinada en el mundo del celuloide. Todavía hoy Dios es sustituido por el «divo». Dios, en efecto, es concebido como entidad inalcanzable, mientras que el divo es el hombre que se realiza palpablemente, al igual que en el Humanismo.

El estadounidense John Dewey, creador de la pedagogía americana —su notoriedad era tan grande que cuando cumplió 80 años de edad fueron proclamados en los Estados Unidos dos días de fiesta nacional—, plantea como fórmula suprema, como supremo criterio de la educación, «la eficiencia social». Él añade a la palabra eficiencia la palabra social, pero su sentido nos acerca mucho al «divo» de los humanistas.

Es necesario en todo caso hacer notar que tales transformaciones de mentalidad no se han verificado de manera necesariamente irreligiosa. Pues, aunque los principios cristianos puedan ser mantenidos con devoción, y no se renie-

¿Cómo ha podido suceder?

que de ellos, el sentimiento del vivir fluctúa por su cuenta. Dios acaba siendo visto como una nube que flota en el cielo, cada vez más lejana, con una influencia cada vez menor sobre una tierra cada vez más copiosamente aferrada y manipulada por el hombre solo. Dios se convierte en algo abstracto, yuxtapuesto a la tierra.

¿De dónde proceden las energías del hombre?

El humanista tenía todavía un sentido de la humanidad real y no podía olvidar que el hombre está lleno de límites. Sacaba de la lectura de los maestros antiguos ese velo de tristeza, ese sentido del límite último que hacía concluir trágicamente en el teatro griego a todo esfuerzo humano. Es sintomática en este sentido la exclamación de Petrarca cuando dice: «¿Quién me dará alas de paloma, de modo que me levante y despegue de la tierra?».

Es como si el humanista se preguntara de dónde le viene al hombre esa energía realizadora, fuente de éxito y de grandeza, y comprendiera muy bien que el hombre no puede dársela por sí mismo. Evidentemente, el individuo no es fuente de su propia fuerza; ésta proviene de algo distinto, algo más grande. Y así, frente a un Dios cristiano no negado, pero eclipsado en una lontananza celestial, pronto la creatividad última se identificará con la naturaleza, una naturaleza que es sustitución concreta de la divinidad abstracta.

Una naturaleza entendida de manera panteísta caracterizará a la época del Renacimiento.

Pero si la naturaleza es el origen de nuestras fortunas, de nuestras energías, todo lo que nace de la naturaleza es un

bien. Tras la afirmación del hombre realizador propia del humanista, el hombre renacentista va a definir un concepto ético nuevo: el hombre actúa bien naturalmente. Y de la naturaleza ¿qué sale? El impulso, lo espontáneo, el instinto. El instinto se convierte en el «bien». El «naturalismo» que constituye de esta manera la ética renacentista marca un cambio sistemático que va a tener lugar en el cuerpo entero de la moral. Cuando Rabelais escribía «haz lo que quieras, porque por naturaleza el hombre está impulsado a hacer actos virtuosos», explicitaba esta mutación, y con ello expresaba ya perfectamente un principio de la ética actual.

¡Cuán cierto es que el error es una verdad que ha enloquecido! Para reconocer el error es necesario interpretarlo en su propia lógica, pues sólo entonces pondrá de manifiesto el hecho de que está obligado a olvidar o a renegar de algo. En este caso, por ejemplo, la tradición cristiana sería la primera en subrayar la afirmación de Rabelais, ya que la defensa de la ley natural que el hombre lleva inscrita en su corazón es postura característica de la cultura católica y significa reconocer que «por naturaleza el hombre está impulsado a realizar actos virtuosos».

Pero al mismo tiempo la Iglesia reconoce que es necesario ser realistas y no olvidar que, si bien es cierto que la naturaleza sugiere al hombre actos virtuosos, también lo es que la situación existencial en la que vive le hace imposible realizar el ímpetu ideal que el hombre lleva en su corazón. Todo impulso bueno tiende a degradarse pronto. Todos los hombres conocen el sabor amargo, la humillación de sentir esta decadencia de uno mismo. No reconocerlo significa perder de vista la concreción de la propia humanidad. Rabelais olvida totalmente este límite realista, a cuyo origen llama la tradición cristiana pecado original. El poeta latino

Ovidio admitía también este límite con una frase famosa: «Veo lo que es mejor y hago lo peor».

Es decir, el ánimo natural, aun constituyendo para el hombre de todos los tiempos una trama de indicaciones ideales, está sometido en lo concreto a una gran fragilidad. Si bien el hombre tiene una fuerza propia por naturaleza, existencialmente está herido, es ambiguo, equívoco. Es como si tuviera vértigo, como si le temblara el pulso. Si, por ejemplo, trazáramos una línea en el suelo y retásemos a los presentes a seguirla poniendo los pies uno tras otro y avanzar de este modo, ninguno tendría dificultad. Pero si pudiéramos tomar la misma línea y alzarla a cien metros de altura, la situación cambiaría radicalmente. Sería, sí, la misma línea, se requerirían los mismos gestos, pero en condiciones muy distintas, hasta el punto de hacer imposible para la mayoría la misma operación. Como estructura el hombre es capaz de determinadas cosas, de las cuales resulta incapaz histórica y existencialmente.

El resultado de este clima del naturalismo renacentista está bien indicado por una frase de Maquiavelo que registra con su acostumbrado cinismo la atmósfera y la mentalidad de las cortes del siglo XVI: «Nosotros somos los hombres más impíos y más inmorales que se pueda imaginar».

Es de notar que en el Renacimiento comienza una sutil aunque real hostilidad hacia el Dios cristiano, a un Dios que dice «sí» o «no», que trata de modular, de podar los instintos humanos. Un Dios así puede, incluso, entrar en contradicción con el impulso de la naturaleza, con el ímpetu que parece natural, comenzando de este modo a convertirse en un enemigo potencial o real.

El hombre como Prometeo

Al Renacimiento le siguió la gran época de los descubrimientos científicos. Descubrir una correspondencia sistemática entre la dinámica de la naturaleza y la dinámica del pensamiento humano pareció hacer alcanzar al hombre la última Thule de sus posibilidades. Su razón podría doblegar a la naturaleza cuanto quisiera.

Tal descubrimiento llevó al hombre a concebir su razón como el verdadero hecho dominador del mundo. De manera que creyó haber encontrado finalmente el auténtico dios, el señor: la razón. Si por medio de su aplicación el hombre podía, incluso, someter la naturaleza a sus propios fines, tenía entonces en sus manos el secreto de la felicidad y el instrumento para alcanzarla.

En el discurso que hemos citado anteriormente, Daniel-Rops observaba que, cuando Watt hizo saltar las primeras chispas de la máquina de vapor, le pareció al hombre haber realizado el antiguo mito de Prometeo, como si hubiera robado el fuego a los dioses. A partir de entonces el hombre creyó ser verdaderamente dueño de sí mismo mediante su razón.

Estamos ya en la época racionalista. Con el desarrollo de las primeras conquistas parecieron abrirse posibilidades de un dominio sin fin e incontrastado. Cada vez más el ideal del caminar humano se ve determinado por la ciencia y la técnica, las cuales, por medio de la intervención sobre la realidad, prometen al hombre un mundo determinado según sus propios proyectos. El hombre es dueño de su destino.

Capítulo tercero

DIOS, SI EXISTE, NO IMPORTA

Este triple ideal cuyas connotaciones hemos recorrido brevemente —la vida vale si se tiene éxito; se pone una confianza absoluta en la naturaleza, y por eso se exalta el instinto; y, por último, se tiene la certeza de que la razón puede doblegar a la naturaleza ante cualquier gesto u orden suya, realizando con ello la felicidad del hombre—, estos tres valores han sido dejados por los siglos pasados como herencia a nuestro momento histórico, cuyo contenido cultural y ético siguen definiendo todavía hoy.

Sin embargo, ni siquiera en esta idea nueva del hombre, entendido en un modo totalmente autónomo, capaz de realizarse a sí mismo y de realizar sus propios proyectos, Dios es necesariamente eliminado. Lo que sucede es mucho más engañoso. Cornelio Fabro lo ha sintetizado bien: «Dios, si existe, no importa». Dios no tiene que ver con el hombre concreto, con sus intereses, sus problemas, ámbito donde el hombre es medida para sí mismo, señor de sí mismo, fuente de la que brota la imaginación del proyecto y la energía concreta para su realización, incluida la normativa ética implicada en ella. En el ámbito de los problemas humanos, por lo tanto, Dios —si existe— es como si no estuviera. De

esta manera se produce la separación entre lo sagrado y lo profano, como si pudiera existir algo fuera de ese «templo» de Dios que es el cosmos entero.

Y así, a medida que el racionalismo, mediante el poder político —tras la Revolución francesa—, asume esa separación como propia, ésta se convierte lentamente en lugar común de los doctos, determina el firmamento cultural, se hace cultura dominante. Y a partir de ese olimpo cultural, con el paso de los siglos, su contenido innovador penetra, incluso mediante la educación estatal, en el corazón y la mente de todo el pueblo, convirtiéndose en mentalidad social.

Y cuanto más se dilata esa mentalidad, tanto más Dios se convierte en algo que se aleja, que no es tolerado si pretende intervenir en esos destinos de los que el hombre se siente dueño.

El laicismo

El término que indica con propiedad esta concepción, una vez convertida en mentalidad social a través de una influencia cultural que se ha convertido en dominante mediante el poder político y la educación pública, es el de *laicismo*. Este es «la profesión de que el hombre se pertenece y se basta a sí mismo» (Cornelio Fabro), la presunción de una autonomía total por parte del hombre.

Es la causa de la dificultad profunda en que se encuentra hoy la conciencia religiosa. En efecto, un Dios que no tenga que ver con la vida es un Dios, cuando menos, inútil. Y, por tanto, cuanto más activo sea un hombre, cuanto más interesado en la vida y comprometido con ella, tanto

más le parecería perder tiempo el pararse a considerar un Dios así. Dios se reduce a una opción más o menos privada, a un patético consuelo psicológico, a un hecho de museo. Para un hombre que sienta febrilmente la brevedad del tiempo y las muchas tareas a realizar ese Dios no sólo es inútil, sino incluso dañino, es «opio del pueblo».

Una sociedad informada por una mentalidad así puede no ser atea formalmente, pero lo es de hecho.

Tal Dios no sólo es inútil, no sólo es dañino, sino que no es Dios. Un Dios que no interesa para la actividad del hombre, para su construcción, para su camino hacia el destino, en el mejor de los casos constituye una pérdida de tiempo y, llegando hasta las últimas consecuencias, es, ciertamente, algo que debe quitarse de en medio, que debe eliminarse. La fórmula «Dios, si existe, no importa», lleva consigo como coherencia última el que «Dios no exista».

El verdadero enemigo de una auténtica religiosidad, a mi parecer, no es tanto el ateísmo cuanto ese laicismo; en efecto, un ámbito sagrado que no tenga que ver con el campo concreto de los intereses cotidianos del hombre hace concebible la relación con Dios sólo como algo totalmente subjetivo. Y la realidad humana queda con sus problemas y sus intereses a merced de los criterios del hombre, en la práctica fácilmente determinables por el poder.

Consecuencias del laicismo

Los valores fundamentales que el paso a la época moderna, iluminista y laicista, ha como sacudido y trastocado respecto a la tradición cultural cristiana son, en lo que concierne a nuestro tema, sobre todo cuatro.

a) Ante todo una reducción del concepto de *razón*.

La razón entendida como medida de lo real implica que se tenga de ella una concepción bloqueada, como si se tratase de una habitación. Se la puede agrandar cuanto se quiera, pero en tanto que habitación es limitada y está destinada a convertirse en una tumba donde el hombre quedará aprisionado.

La razón «medida de todas las cosas» —y por tanto, el hombre medida de la realidad— es, de hecho, una prisión: más allá de sus muros se declara que no hay nada. El hombre-medida-de-todas-las-cosas es un ser que se encierra dentro de un horizonte, haciendo imposible cualquier novedad en su vida. Si lo que mi metro no puede medir no existe, cualquier novedad es sólo aparente, es decir, formal: como en el juego del «mecano», para los niños puede cambiar la construcción formal, pero las piezas que la componen serán siempre las mismas. Cuando la razón se queda en «habitación» destruye su fuerza y mortifica la aventura —descubrimiento y creatividad— de la vida.

Para la tradición cristiana, en cambio, la razón es una mirada abierta, o, para seguir con la comparación, no «habitación» sino «ventana» abierta de par en par a una realidad en la cual dicha mirada nunca termina de entrar del todo; realidad que el hombre posee y experimenta como suya en la medida en que se adhiere a ella, la obedece. La razón es conciencia de la realidad según la totalidad de sus factores. Por esto la religiosidad, al ser afirmación del significado total, es el culmen de la racionalidad, pues representa precisamente la indicación de la totalidad de los factores.

La eliminación de la novedad es también responsable de la abolición de una dimensión característica de la verdade-

ra razón, que es la categoría de la posibilidad. En una conversación, pocos días antes de morir, Einstein dijo que un hombre que no reconociera «el misterio insondable, tampoco podría ser un científico»: en efecto, no podría fundamentar la categoría de la posibilidad, básica para la investigación.

b) Una segunda reducción que se opera es la de la imagen de la *libertad*.

Se entiende ésta como distanciamiento de algo, como ausencia de nexos, como carencia de vínculos. Se puede traducir esta concepción de manera banal diciendo que la libertad se entiende como abandono de uno mismo exclusivamente al propio impulso reactivo, al instinto, la imaginación, la opinión.

Mientras que para el cristianismo la libertad es energía de adhesión a lo real, al ser. Es adhesión a otra cosa distinta de uno mismo, que completa, hace crecer, construye y realiza nuestra persona. Libertad, por consiguiente, es una fuerza afectiva que conduce a un último «Tú». Libertad es energía constructiva del yo mediante la adhesión a «Otro».

c) Un tercer cambio profundo se opera en la idea de *conciencia*.

Para la cultura moderna la conciencia es el lugar donde se forman el criterio y la normativa de la acción; es la fuente autónoma de la norma ética.

Para la tradición cristiana, la conciencia es el lugar donde la libertad del yo escucha la Voz de Otro, el lugar donde brota la objetividad de una orden dada desde fuera de uno mismo, a la que obedecer. ¡Qué diferencia tan abismal hay en la expresión «Yo sigo mi conciencia» entendida como el lugar de la obediencia, objetiva, o como el lugar de la interpretación última, subjetiva!

d) Como cuarto ejemplo de orientación radicalmente distinta de valores, apunto al desarrollo de una cierta acepción de *cultura*.

En efecto, si el hombre es concebido como medida y verdad del mundo, la cultura es una proyección humana sobre lo real con el fin de poseerlo. Por consiguiente, para la época en que vivimos, la palabra cultura se refiere a un «tener» del individuo. La cultura como «tener» usa de la ciencia y de la técnica en sí mismas para poseer más la realidad, y no como funciones particulares de un organismo total en que el hombre pueda «ser» más. Así, también la ciencia y la técnica —y con ellas quien las usa— están condenadas a servir a una ideología para subrayar el particular punto de vista según el cual tenga interés en moverse el poder a fin de «tener» más.

Según la tradición cristiana, tan tenazmente retomada por Juan Pablo II, la cultura es un fenómeno de humanización del hombre, un camino de realización del hombre. Concierne, por lo tanto, al *ser* del hombre.

Capítulo cuarto

LA CARACTERÍSTICA MÁS SIGNIFICATIVA DE LA TRIPLE HERENCIA

El optimismo frustrado

Toda la herencia moderna pone el acento en el hombre, dueño de su mundo, de su vida, de su tierra. La característica más impresionante de esa disposición mental es una especie de síndrome de *optimismo* que se afirma con certeza dogmática.

Se trata de un optimismo confiado que se introdujo primero con el Humanismo, se expandió con el Renacimiento y quedó consagrado después, definitivamente —así parecía entonces—, con el Racionalismo. Dicho optimismo —ya lo hemos apuntado antes— fue entre otras cosas, para el Humanismo, la única nota alternativa en relación con su fuente máxima de inspiración, que era la cultura clásica. La Antigüedad percibía de manera grandiosa el límite trágico del hombre, quien, por mucho que hiciera para dar la medida de su grandeza en las empresas más heroicas, no podía desafiar al halo amenazador: la catástrofe trágica daba siempre cuenta del proyecto humano. Todo esto se acalla con el Humanismo.

Y ese optimismo ha permanecido como característica dominante de nuestra herencia cultural: a nosotros hoy día

nos puede parecer ingenuo, pero, hasta el final del siglo pasado y los primeros años de nuestro siglo, dicho optimismo llegaba a declarar, en la literatura filosófica y teológica —especialmente americana, pero no sólo—, que de allí a poco tiempo la ciencia llevaría finalmente a la humanidad a una dinámica totalmente controlada y, por tanto, a realizar la perfección; solamente faltaban por dar algunos pasos en los campos psicológico y sociológico¹. El teólogo e historiador de la iglesia estadounidense, Walter Rauschenbush, escribía en un texto de 1907: «La velocidad de la evolución en nuestro país documenta la inmensa capacidad de perfección que late en la naturaleza humana... Quizá estos diecinueve siglos de influencia cristiana han sido un largo período preliminar de crecimiento, y ahora el final y el fruto están casi al alcance de la mano».

No obstante, el optimismo de impronta racionalista, por el cual la razón iba a poder resolver mediante la ciencia y la técnica todos los problemas humanos sin Dios, quedó frustrado por la tragedia de la primera guerra mundial. Recuerdo a este respecto el testimonio de los primeros libros de un gran protestante americano, Reinhold Niebuhr, quien ejerció un influjo imponente en la cultura estadounidense de los años 30 y 40, particularmente con su *Moral man and immoral society* de 1932.

A la primera le siguió la segunda guerra mundial, que completó la obra. La alta cultura se precipitó en un profundo extravío, porque, por una parte, Dios ya se había des-

¹ Nos referimos en particular, y a título de ejemplo, a los autores del movimiento protestante americano de pensamiento y acción que se conoce con el nombre de «Social Gospel», activo desde los últimos decenios del siglo pasado hasta el final de la primera guerra mundial.

vanecido en el horizonte humano y, por otra, el hombre, nuevo dios, se había destronado con sus propias manos.

Un episodio y una profecía

Quisiera recordar dos hechos antes de adentrarme en el análisis de las connotaciones más destacadas de ese extravío cultural que se difundió por Europa y por el mundo en los años de la segunda posguerra.

El primero se refiere a un viaje de Winston Churchill, cuando, terminado el conflicto mundial, fue a los Estados Unidos de América para una visita en la que le fueron tributados todos los honores por su contribución a la victoria que se consideraba había salvado la civilización. Se encontraba en una recepción del Massachusetts Institute of Technology de Boston —uno de los más conocidos centros científicos del mundo—, cuyo rector le dirigió un discurso cargado todavía de confiada e ingenua certeza sobre el magnífico futuro que la posguerra depararía a la humanidad. Tras haber apuntado todo lo que la civilización debía a Churchill por su aportación a la superación del peligro nazi, se aplicó a describir el carácter posbélico de tal civilización, cuyo principal atributo era, a su modo de ver, el hecho de haber tomado posesión, mediante la ciencia y la técnica, de todos los aspectos del ser humano. Sólo un pequeño paso separaba a la humanidad de la obtención de un completo dominio sobre el pensamiento, el afecto y el sentimiento del hombre hasta en sus raíces, de manera que, en adelante, ya no podría surgir ningún Hitler, y el mundo podría ser pronto una sociedad perfecta, como una gran oficina planteada siguiendo un buen proyecto. Cuando escuchó esto, Chur-

chill se levantó y, tras haber agradecido al rector la acogida y sus palabras de alabanza, respecto al mundo feliz apenas descrito por este último, dijo que «esperaba ardientemente estar ya muerto antes de que tal cosa ocurriese». Ante ciertos últimos rebrotes grotescos de aquel optimismo radicado en la cultura anterior a la guerra siempre me ha gustado recordar la actitud llena de humor del estadista inglés...

El segundo episodio, con más evidencia dramática, se refiere a Daniel-Rops y su discurso de ingreso en la Academia de Francia que ya hemos recordado. Tenía lugar aquel día el décimo aniversario de la explosión de la bomba atómica en Hiroshima, y el escritor afirmó que tal coincidencia para él, como cristiano, constituía un aviso que no debía olvidar. Citó entonces en su discurso el *Timeo* de Platón, donde se habla de una tierra de oro llama Atlántida, un continente inalcanzable situado más allá de las columnas de Hércules, habitado por una estirpe feliz de hombres inteligentes y emprendedores. Estos habían llegado a ser realmente autosuficientes y por ello no adoraban ya a los dioses. Entonces Júpiter reunió a las divinidades del Olimpo y, tras considerar el caso, se preguntó qué hacer con aquellos hombres que vivían sin dioses. Se decidió exterminar a aquella raza de impíos, y Júpiter, con un rayo, hundió el continente de la Atlántida en el océano. Sigue narrando Timeo que el reflujo del agua que se tragaba a la Atlántida, formó un enorme hongo que alcanzaba el cielo. «Hace exactamente diez años —comentó Daniel-Rops— este diálogo de Platón se realizaba».

Capítulo quinto

EL EXTRAVÍO CULTURAL DEL HOMBRE MODERNO

Una «antropología de la disolución» señala la lógica última del desconcierto psicológico que ha provocado el impacto trágico de los acontecimientos. Trataré de perfilar un análisis de sus rasgos más destacados.

1. Angustia frente a la enigmaticidad del significado

La razón-medida-de-todas-las-cosas ha llevado al hombre hasta el miedo de perder no sólo la propia vida, sino incluso la propia humanidad. El extravío que se ha producido no tiene fondo ante el enigma del destino de la humanidad y de la persona.

Quisiera recordar una novela particularmente representativa de este momento histórico, resumen simbólico de esta crisis. Se trata de *Barrabás*, de Pär Fabian Lagerkvist¹. Barrabás es el símbolo del hombre moderno, expresión de esa cultura que lo concibe como un ser totalmente autónomo. El libro narra la historia del bandido que recibió gracia en

¹ P. F. Lagerkvist, *Barrabás*, Ediciones Encuentro, Madrid 1994.

lugar de Cristo quien, de improviso, pocos días después de su captura, se ve liberado precisamente por causa de este desconocido, Jesús de Nazaret, al cual queda ligada por esto su vida: «su» vida, tan independiente, tan salvaje y tan libre. La novela está toda construida en torno al hecho de que, si Barrabás vive y continúa siendo poderoso y capaz de llevar a cabo las empresas que le han hecho famoso, lo debe al hecho de que «otro» ha muerto en su lugar. Giovanni Papini, en su introducción a la primera edición italiana de la novela, comenta agudamente: «Barrabás es, por consiguiente, el Hombre, el hombre por excelencia, que tiene su vida a salvo por obra de Cristo y no sabe por qué. Busca saber, busca informarse, trata de ver... y, en realidad, no lo sabrá jamás con exactitud. Barrabás está lleno de curiosidad, perturbado, pero nunca se convertirá»².

Lagerkvist obtuvo el premio Nobel en 1951, por esta novela escrita el año precedente, y la motivación del galardón la considera como «emblema del hombre europeo», el cual reconoce en el cristianismo la fuente de los valores que han impuesto al mundo su cultura, pero no logra ya creer en Cristo.

Lagerkvist, que es también un agudo poeta, dice en sus versos al «amigo desconocido»:

«Un desconocido es mi amigo
uno que yo no conozco, un desconocido
lejano, lejano.
Por él mi corazón está lleno de nostalgia

² Esta introducción apareció en la primera edición italiana del libro publicada en 1951 por Gherardo Casini Editore y se publicó nuevamente en la edición de 1978 de Città Armoniosa.

porque Él no está cerca de mí.
¿Quizá porque Él no existe en absoluto?
¿Quién eres tú que colmas mi corazón con tu ausencia,
que colmas toda la tierra de tu ausencia?

Y añade en otra poesía suya «Al Dios que no existe»:

«... no hay ninguno que oiga la voz
que resuena en las tinieblas; más, ¿por qué existe la voz?».

¿Por qué existe la voz? El hombre de hoy, inteligente, culto, amante de la vida y de la humanidad, comprende que no logra superar la negación, pero también comprende que la negación no es la medida de todo. La propia realidad es mayor que la negación.

El hombre de hoy, como ya hemos dicho, comprende los valores que le llegan del cristianismo, pero no logra creer y esto le hace terriblemente incompleto. La tristeza por la falta de plenitud es precisamente el contenido de las grandes conciencias de hoy. Aun no logrando creer, el hombre moderno, en un extremo y desesperado gesto de lealtad, lanza un grito de nostalgia de una afirmación última y positiva, aquel grito que Cristo lanzó bien conscientemente antes de morir: «A ti encomiendo mi espíritu»³.

Después de que el optimismo racionalista sufriera la frustración de las dos guerras mundiales, el profundo extravío actual de la más alta cultura contemporánea parece abrirse a una nostalgia nueva. El hombre no puede aguantar mucho tiempo en esta situación enigmática. «Toda la ley de la existencia humana —decía Dostoievski— radica en esto:

³ Son las últimas palabras de Barrabás en la novela de Lagerkvist.

que el hombre pueda inclinarse ante lo infinitamente grande». Este enigma, tanto si es leído como si se deja en la penumbra, actúa en el hombre. Es todavía el escritor ruso quien observa que «la abeja conoce la fórmula de su colmena, la hormiga conoce la fórmula de su hormiguero, el hombre no conoce su fórmula». En efecto, ésta consiste en la relación con lo infinito.

2. Desesperación ética

El hombre no solamente ha perdido el significado de su propia existencia, sino que constata, además, que es incapaz de realizar su propia humanidad. El hombre es importante para ser hombre. No tiene ley ideal, no tiene una norma que esté dispuesto a seguir, un rumbo seguro.

Pero además siente que no tendría siquiera la energía para vivirlo. Es como si desesperara éticamente de la posibilidad de realizar su propia dignidad, de ser leal consigo mismo. «No existe ideal al que podamos sacrificarnos —dice Malraux—, porque conocemos las mentiras de todos nosotros, nosotros que no sabemos en qué consiste la verdad».

La imagen más incisiva de esta desesperación basada en la propia impotencia ética se encuentra en la última escena del *Brand* de Ibsen, cuando el protagonista, que ha buscado la coherencia toda su vida, frente a la muerte, que el tronar del alud le preanuncia, grita: «Respóndeme, Dios, en esta hora en que la muerte me atropella: ¿puede toda la voluntad de un hombre obtener un solo hilo de salvación?». Es decir, un solo acto perfecto, que significa en el fondo un acto enteramente humano.

¡Qué distante está el grito que Ibsen presta a su protagonista de la autosuficiencia que fue raíz de la cultura moderna! El hombre, que constata su incapacidad para realizarse a sí mismo, cae desde un optimismo a ultranza en un pesimismo profundo, total: todo acto está empapado de mal; una recuperación protestante ante tanto intento de autonomía.

Para terminar, esa terrible constatación de incapacidad hacía escribir también a Kafka: «También yo, como cualquiera, llevo en mí desde el nacimiento un centro de gravedad que ni siquiera la más loca educación ha logrado desplazar. Este centro de gravedad lo tengo todavía, pero en cierta manera ya no está el cuerpo que le corresponde». Ese «centro de gravedad» es lo que yo llamaría una exigencia de significado unitario, pero, en todo caso, está claro en el agudo análisis de Kafka que un «centro de gravedad» sin un «cuerpo que le corresponda», es decir, inoperante, se siente pesar en el cuerpo como una «bolsa de plomo», resulta una carga y no da vida al organismo: el corazón es como una piedra.

Un Dios que no tenga que ver con la vida —tal como nosotros lo hemos heredado culturalmente— agudiza la desesperación ética del hombre, es plomo en su existencia.

Y de este modo, el elenco de dioses que hacía Eliot —la usura, la lujuria, el poder— se convierten en activos dominadores del hombre, la pena inevitable del delito, el destino concreto que el hombre no puede evitar cuando abandona el nexo orgánico con quien le constituye creándole.

3. Consecuencias antropológicas

Quisiera esbozar cuáles son a mi juicio las categorías fundamentales de la psicología del hombre de hoy, en las que

se traduce ese plomo inactivo de que hablábamos hace unos momentos.

a) Ya que es ley de la existencia humana el inclinarse ante lo infinitamente grande, ante aquello que rompe el horizonte de cualquier fórmula, la primera y más global de estas características aparece en un comentario de Teilhard de Chardin cuando dice: «... el mayor peligro que puede correr la humanidad no es una catástrofe que le venga de afuera, el hambre o la peste, sino más bien esa enfermedad espiritual, la más terrible, pues es el azote más directamente humano, que es la pérdida del gusto de vivir».

Es éste, creo, el color de fondo que más conviene a la época que estamos viviendo.

b) Se registra, en segundo lugar, una contradicción que está en la raíz de muchas actitudes. Dice de nuevo el poeta Eliot en el VI de sus *Coros*.

«Ellos tratan constantemente de escapar
de las tinieblas de fuera y de dentro
a fuerza de soñar sistemas tan perfectos que nadie
necesitará ser bueno».

Es decir, que el hombre, incapaz de ser él mismo, busca refugio en sistemas, en ideologías, en las que no se vea implicado lo que él es como hombre, como «yo».

Siempre me ha resultado significativo este pasaje de una carta de Marx a su mujer del 21 de junio de 1856: «Me siento de nuevo hombre porque experimento una gran pasión. La multiplicidad de cosas en que nos envuelve el estudio y la cultura moderna, y el escepticismo con que necesariamente estamos llevados a criticar todas las impresiones subjetivas y objetivas, están hechos aposta para hacernos a

todos pequeños y débiles y quejumbrosos e irresueltos. Pero el amor, no por el hombre de Feuerbach, no por el metabolismo de Moleschott, ni por el proletariado, sino el amor por la amada, por ti, hace del hombre nuevamente un hombre».

No sólo, pues, amenaza al hombre moderno la pérdida del gusto de vivir, sino también una contradicción que está, si se quiere, latente —en el sentido de que difícilmente es leída como tal— pero que está operante, profundamente presente. En efecto, ¿cómo puede sostenerse una antropología, cómo se puede imaginar una concepción de la historia que no nazca de lo que el hombre hace cada día, que no lo abarque ni explique?

c) Y ahora la tercera nota: la destrucción de la utilidad del tiempo. Este indicio se encuentra en la concepción del instante. Pues en el instante es donde se sorprende al tiempo en su factura. A partir del momento en que se ha hecho usual afirmar que nosotros somos los únicos artífices de nuestra existencia, tal locura ha coincidido con el asesinato de la palabra destino, con la que se identifica la palabra Dios. Pero solamente si existe un destino tiene corporeidad el instante, tiene valor, está en «función» de algo. En caso contrario, como dice Oriana Fallaci, «... la vida se convierte en una serie de ocasiones perdidas, un lamento por lo que no fue y habría podido ser, un remordimiento por lo que no se ha hecho y habría podido hacerse. Y es así como se despilfarra el presente, haciendo de él otra ocasión perdida por la que amargarse después».

d) Estas tres categorías que he apuntado hasta ahora desembocan en esa situación del hombre moderno que tiende hoy día a convertirse en una de las características sociales más impresionantes: la soledad. El resultado de

estos cuatro siglos en los que el hombre ha intentado afirmarse a sí mismo como último término de la realidad es un solipsismo exasperado.

Se podría captar esa soledad en diversos aspectos, de desigual procedencia y vividos en momentos históricos distintos, pero todos ellos tienen en común la experiencia del hombre separado de sus relaciones con las cosas, con los demás, consigo mismo. «Allá donde no hay templo —comentaría Eliot— no hay moradas», pues sólo en la morada encuentra el hombre alimento, amistad, lugar donde todas las cosas son para él útiles y buenas según su naturaleza profunda.

¡Qué soledad se desprende de este pasaje de Pavese!: «A uno que escribe todos le buscan, todos le quieren hablar, todos quieren poder decir 'sé cómo estás hecho', y servirse de ello, pero nadie le confía una jornada de simpatía total, de hombre a hombre». Para confiar la simpatía total a un hombre se necesita amor a su destino.

e) Se pueden encontrar, incluso, aspectos desquiciados en la conciencia de esta soledad. He aquí un pasaje de Sartre que no puede dejar de estremecernos: «Mis manos, ¿qué son mis manos? La distancia inconmensurable que me separa del mundo de los objetos y me aleja de ellos para siempre». Es la afirmación trágica de la imposibilidad de relación. Es una consecuencia lógica de la afirmación a ultranza del yo como medida de todo. Si el hombre es medida de todo, está solitario, como un dios sin compañía. Las manos pueden aferrar las cosas, acariciar un rostro amado, estrechar otras manos, pero no hay relación. El hombre es como una luz que resbala sobre la superficie de las piedras y del agua, que es inseparable de ellas, pero también extraña. El hombre, condenado a una cierta con-

cepción de la libertad, cae en la cuenta de que esa libertad es extrañidad. Y entonces es libre para nada. Cada apretón con la mano aleja del objeto, que se retira haciéndose de este modo cada vez más inalcanzable: una soledad abismal. Extraño a todo hasta el confín del mundo, al pasado y a sí mismo, el hombre solo no sabe qué hacer con esa libertad. Y no sabe qué hacer con la realidad misma. Moravia define la realidad como «insuficiente», es decir, «incapaz de persuadir de su efectiva existencia».

Y así todo se convierte en nada. Lo dice de nuevo Pavese en estos versos suyos:

«No hay cosa más amarga
que el alba de un día en que nada sucederá,
no hay cosa más amarga que la inutilidad...
La lentitud del ahora
es despiadada para quien ya no espera nada».

f) El único remedio contra la disolución parece ser un compromiso voluntarista.

¿Qué oponer al propagarse de esta disolución de la personalidad humana? Pues, en efecto, perdido Dios, perdido el punto de referencia a un yo unitario, todo se agrieta, se corrompe y muere. Esto es precisamente la muerte: la experiencia de la corrupción, cuando todos los elementos de un organismo se separan los unos de los otros.

Y entonces, frente a este hundimiento total, el intento de reacción humana más generoso consiste en un renovado voluntarismo estoico. Frente a la imposibilidad de realizar una imagen humana, frente a una naturaleza entendida en clave materialista que todo lo arrolla y elimina, la fuerza de voluntad humana se traza férreamente de antemano un pro-

yecto y trata de realizarlo con toda su energía. Cito, a título de ejemplo, este pasaje de Russell: «... sentí algo como eso que el pueblo religioso llama conversión. Me hice consciente de improviso y vivamente de la soledad en que vive la mayoría y deseé apasionadamente encontrar las vías para disminuir este aislamiento trágico. La vida del hombre es una larga marcha a través de la noche rodeado de invisibles enemigos, torturado por el agotamiento y la pena; uno a uno, como en un libro, nuestros compañeros de viaje desaparecen de nuestra vida; brevísimo es el tiempo en que podemos ayudarles. Arroje nuestro tiempo luz solar en su camino, para renovar el ánimo que decae, para infundir fe en las horas de desesperación». Ánimo, ¿por qué? Fe: ¿cuál? El voluntarismo muestra su ceguera y su irracionalidad. Con él, el hombre trata de extender sus capacidades hasta un horizonte que su conciencia más reflexiva sabe no poder alcanzar, como la rana de la fábula que se infló a sí misma, pero en un cierto momento no pudo sino explotar.

g) El único dique realista que la humanidad de hoy sabe poner a su propia disolución es el Estado; el Estado como fuente de todo. Es el señorío del hombre realizado, ¡pero, con cuánta ironía! La salvación última estaría asegurada por la alienación en una imagen ideológica de la sociedad, en la esclavitud enmascarada de todo el pueblo respecto de un *poder*, es decir, de los pocos «afortunados» que ostentan la fuerza.

¿No va quizá en tal dirección el amargo comentario del premio Nobel de literatura de Milosz?

«Se ha logrado hacer comprender al hombre que si vive es sólo por gracia de los poderosos. Piensa, pues, en beber tu café y en cazar mariposas.

A quien ame la res pública se le cortarán las manos».

Capítulo sexto

LA OPCIÓN

Toda esta situación descrita hasta ahora, con sus consecuencias, no es el fruto de una investigación más seria del hombre sobre sí mismo, sino de una opción. Decía el filósofo neomarxista Althusser abiertamente que la alternativa entre «la existencia de Dios y el marxismo no es cuestión de razón, sino de pura opción». Es, pues, una posición que el hombre asume, es una libre elección.

Althusser tenía razón. Imaginemos a un hombre que está en la penumbra. Si vuelve la espalda a la luz, la penumbra es el comienzo de la nada, de la oscuridad; y viceversa, si da la espalda a la oscuridad, la penumbra es el comienzo de la luz. Se trata de ver qué posición decide asumir.

En todo caso, una de las dos es la realista: si hay penumbra significa que existe la tiniebla del drama humano, pero también significa que la luz existe. Por eso, el verdadero drama consiste precisamente en esta elección de postura frente a la realidad que, aun cuando se presenta como penumbra, puede parecer totalmente oscura, pero también puede ser el descubrimiento del comienzo de la luz. Cuando, por el contrario, la voluntad —tensión y energía de la libertad, capacidad de adhesión al ser— adopta una pos-

tura negativa, como un niño con un capricho trágico, ya no salen las cuentas.

El hombre tiene el poder de hacer su capricho frente al ser, pero esto es tan trágico que, precisamente por ello, Dios ha tenido piedad de él. Se ha hecho uno de nosotros para zarandearnos, llamarnos la atención y hacernos levantar la cabeza. Pues, en efecto, el capricho del hombre ante el ser significa un odio a sí mismo y al propio destino.

Leemos en Nietzsche un anticipo de esta voluntad violenta, implícita en la pretensión que tiene el hombre moderno de ser medida de todas las cosas: «Un día, el viandante cerró la puerta tras de sí y lloró. Después se dijo: este ardiente deseo de lo auténtico, de lo real, de lo no aparente, de lo cierto, cómo lo odio...». Esta es la opción que ha tomado el hombre contemporáneo: cerrar la puerta a la esperanza, al impulso ideal que aletea en él, agazapado en el fondo de su corazón, que le ha transmitido su madre y todo lo que le antecede en la historia: este evidente deseo de lo verdadero, de lo real, de lo cierto. El hombre moderno se siente como perseguido por un déspota «ansioso y atormentado», pues a un tiempo admite estar constituido por el deseo de la verdad, mientras se rebela contra la naturaleza del propio corazón que es profecía de Dios. Aquí es donde se revela la maldad del hombre.

Ya Dante había indicado este último problema humano con la figura de Capaneo. El hombre cristiano conoce esta tentación: Tú, oh Dios, me atas a esto y yo no puedo huir, pero no puedes impedirme maldecirte y yo te maldigo. Y así es como, para renunciar a Dios, el hombre renuncia a sí mismo. Ese deseo de lo verdadero, cual déspota, no le permite reposar. Para sustraerse a las exigencias del corazón, ¡cuántos desgarros, cuántas amarguras! «Pero ya que el hom-

bre debe continuar la marcha cansado y herido» —continúa Nietzsche— entonces se da la vuelta y mira con un odio feroz las cosas bellas y adecuadas a su exigencia que no han sabido retenerlo. En medio de esta decisión airada de escapar a los interrogantes que le devolverían a Dios, está lleno de rencor porque aquellas exigencias del corazón no le han obligado a perseverar. Y de este modo, odia su propia libertad, la odia mientras la usa.

Montale describe en esta espléndida poesía suya el instante en que se percibe la contingencia de las cosas:

«Tal vez una mañana andando en un aire de vidrio,
árido, volviéndome, veré cumplirse el milagro:
la nada a mis espaldas, el vacío tras
de mí, con terror de borracho.
Después, como en pantalla, acamparán de paso
árboles, casas, colinas del consabido engaño.
Mas será ya muy tarde: y yo me iré callado
entre la gente que no se vuelve, con mi secreto».

El hombre, como nivel de la naturaleza en que ésta llega a tomar conciencia de sí misma, percibe que él no se hace por sí solo en cada instante y que por consiguiente las cosas no se hacen por sí solas. Esta percepción podría ser el comienzo de la experiencia mística, esto es, de la conciencia de la propia condición de criatura. ¿Cómo entonces llega a convertirse en nihilismo, «la nada a mis espaldas»? Se trata, como hemos dicho, de una opción que elude, sin embargo, algunos interrogantes que la razón impone. Como todo error, esa opción está obligada, por su propia lógica, a olvidar o a renegar de algo: que las cosas existen. Contingentes, no consistentes en sí mismas, esto es muy cierto, pero exis-

ten. Y por eso mismo las cosas son signo de expresión de la gran Presencia.

Decía Cicerón: «¿No es torpe que los filósofos duden de las cosas de que ni siquiera los campesinos dudan?». Sucede, en definitiva, y es fuente de asombro para quien reflexiona en ello, que se va contra lo que hace vivir, contra lo que se llama el «buen» sentido. Bastaría simplemente con usar la razón: esa apertura a la realidad que es como una ventana abierta de par en par hacia un mar donde jamás termina uno de sumergirse y que a cada momento te aparece como nuevo.

Se puede tomar la opción de ponerse ante la realidad no como el niño del Evangelio al que le está prometido el reino de los cielos, con los ojos abiertos ante la vida, sino como el niño que se oculta la cara con el brazo, y no mira, no ve.

Este es el verdadero misterio del hombre, porque, o bien uno se pone ante las cosas prefiriendo no mirarlas, para censurar en ellas su aspecto aciago, o bien se mantiene con esa apertura natural que lanza al hombre a la comparación universal. O nos abrimos de corazón o nos cerramos enojados: ésta es la opción crucial, desde el punto de vista religioso, común a los hombres de todos los tiempos.

Es cierto que esta opción puede estar condicionada, en una época como la nuestra que hereda cuatro o cinco siglos de ateísmo elaborado, elaborado porque, como acertadamente decía el teólogo protestante Tillich: «El ateísmo en sentido etimológico es imposible».

Porque el ateísmo es existencialmente posible, si se trata de un dios que no tiene que ver con la vida, quizá estimado, al que se rinde honor dogmáticamente, pero con quien se pretende que la existencia no tenga nada que ver. Con la

vida tendrían que ver los diversos intereses, «la lujuria, la usura y el poder», como decía Eliot. Y lentamente, mediante la justificación última del racionalismo, el hombre se aquieta en esa esclavitud final cuando ha renunciado a todos los dioses, excepto, precisamente, a «la usura y la lujuria», en síntesis, al «poder».

Vivimos, por lo tanto, en un momento dramáticamente bello, porque todo se apoya cada vez más en nuestra decisión, que debe luchar contra una mentalidad común hecha de cuatro siglos en la cual, sin embargo, aparecen hoy —como hemos visto— la nostalgia y los destellos de una conciencia de las exigencias humanas que ha estado más oscurecida en otros períodos históricos.

Al término de su itinerario filosófico Horkheimer dice: «Sin la revelación de un dios, el hombre no consigue recapacitar sobre sí mismo».

Parte segunda

**«...¿O ES LA IGLESIA QUIEN HA ABANDONADO
A LA HUMANIDAD?»**

(T. S. Eliot, Coro VII de «La Piedra»)

Capítulo primero

LA PROTESTANTIZACIÓN DEL CRISTIANISMO

Ante la situación de ateísmo existencial y práctico que hemos descrito, pero también frente a la urgencia de un nexo con el destino —es decir, de una religiosidad auténtica— que hemos puesto de manifiesto, sería absolutamente necesario que el significado de la vida hiciera de nuevo amistad con la vida misma.

El cristianismo ha entrado en el mundo para contestar a esa destrucción del hombre que se produce cuando éste pierde el nexo con Dios, es el anuncio del Dios hecho hombre y debería constituir la oposición más determinante a la condena al ostracismo que sufre actualmente la relación con el infinito de las vicisitudes de la vida.

Recordemos que Cristo dijo antes de morir orando al Padre: «No te ruego por el mundo»¹. Con esta expresión, ciertamente, no pretendía referirse a la creación, que nos ofrece las estrellas, el mar, la ternura y el amor, sino a la realidad —que tristemente puede también comprender a las estrellas, el mar, la ternura y el amor— afrontada sin la relación última con lo divino. Este es el mundo por el que

¹ Jn 17,9.

Cristo no ruega: la realidad afrontada prescindiendo de Dios; pues una realidad manipulada de este modo tendería a destruir a ese hombre que Cristo ha venido a salvar.

Pero hoy, el hecho cristiano se presenta en el mundo profundamente reducido. No es esa presencia en lucha contra la ruina del hombre, que debería ser. No lo es más que potencialmente.

Al hablar de esta reducción quiero empezar por especificar que no hablo de la incoherencia ética. Pues, en efecto, desde que el Señor vino al mundo, la Iglesia ha hecho que el hombre caiga en la cuenta de la verdad fundamental de que es pecador, y de que Cristo ha venido precisamente para los pecadores. No hablo de esa fragilidad terrible, a la que apuntaba también el pasaje teatral de Ibsen anteriormente citado, que hace que el hombre no logre por sí solo permanecer en pie, ser él mismo. No hablo de eso: Cristo ha venido precisamente para que nosotros pudiéramos, apoyándonos en Él, caminar, lentamente, pero caminar.

Hablo más bien de una reducción del cristianismo en el modo de vivir su propia naturaleza. A mí me parece que el cristianismo de nuestro tiempo se ha visto como angustiado, debilitado y entorpecido por una influencia que podríamos llamar «protestante». No es éste el lugar adecuado para detenernos a describir la profundidad religiosa de la que nace el protestantismo o que puede alcanzar; esto que voy a decir es una crítica dirigida ciertamente no al mundo protestante, sino a la realidad católica, o más bien diría, a la intelectualidad católica, que hoy se presenta gravemente protestantizada.

La observación capital que motiva dicho juicio consiste en la reducción del Cristianismo a «Palabra» («Palabra de Dios», «Evangelio», o simplemente, «Palabra»).

Esto da lugar a consecuencias decisivas para una cultura.

1. *El subjetivismo*

Esta reducción lleva, desde el punto de vista metodológico, a un subjetivismo inevitable que, en la práctica, favorece cierto sentimentalismo y pietismo. Pues, según esto, la palabra de Dios tendría como último criterio interpretativo la conciencia personal: dramática relativización en la que cada hombre se convierte en fuente del dictado, última cátedra y profeta de sí mismo, a merced de su sensibilidad, de sus resentimientos, del momento vital que atraviesa. *Tot capita, tot sententiae*: tantas cabezas, tantos pareceres. Podría incluso ser un eslogan de la libertad racionalista.

Y cuando se quiere un correctivo para ese subjetivismo exasperado nos entregamos a los hermeneutas de la palabra, los exégetas. Pero no bastan los intelectuales para alcanzar la necesaria objetividad. Como tampoco es suficiente para salvar la objetividad la comunidad de base con su parecer, y ni siquiera la iglesia local: Cristo no ha confiado a ninguna de estas entidades como tales la objetividad última e inequívoca de Su guía.

2. *El moralismo*

Si el cristianismo es palabra de Dios interpretada por la conciencia, surge entonces una grave pregunta ulterior. El cristianismo, convertido en «palabra» interpretable por la conciencia en el sentido antedicho, ¿qué comportamiento sugerirá ante el embate de los problemas humanos personales o las urgencias de la realidad social?

¿Cómo puede ese subjetivismo extremo afrontar el montón de interpelaciones que formulan los cada vez más complejos asuntos de la vida moderna?

La respuesta es, por desgracia, una sola: el comportamiento del hombre se verá necesariamente guiado y verá medido su valor por los ideales que apruebe la cultura dominante. La moralidad se convierte entonces en algo que deriva de las leyes y de la coherencia con una concepción de la vida avalada por el poder y reconocida, en consecuencia, por la mayoría.

Si el cristianismo es reducido a palabra, viene a coincidir con una emoción de la conciencia que tiene el derecho a interpretarla, y tal conciencia no puede independizarse del flujo de valores que más estiman en el momento histórico en que vive.

He aquí, entonces, cómo el comportamiento más correcto y más digno para el hombre será imaginado conforme a las ideas y convicciones que la mentalidad social en el poder considere más urgentes.

Esta es la segunda mutilación que muestra en nuestro tiempo la realidad del catolicismo según una interpretación muy difundida. Un horizonte moral angostado, para el cual los parámetros a que referirse son los de la concepción dominante de la vida en la sociedad en que se está. Una reducción de la moralidad a moralismo. El moralismo es siempre reductivo del horizonte moral y es siempre acusador del hombre; o mejor, lo acusa por una parte y lo justifica por otra. Se exaltan algunos valores y se censuran otros; con algunos se pretende una coherencia plena, mientras que la ausencia de otros se acepta y a veces se aplaude.

Por esto, si bien por una parte, la Palabra de Dios, subjetivamente interpretada, puede abrir espacios sentimentalmente vivos o incluso generar capacidades de sacrificio particulares, la moral para los hombres que viven en la sociedad es fijada por el poder real. Entonces, la postura del

hombre, incluso creyente, ante el cristianismo es imposible que no ceda a su identificación con los valores morales que la sociedad parece considerar evidentes.

Y es así como la moralidad se convierte en moralismo rabioso: o bien el comportamiento fluye del dinamismo intrínseco de un acontecimiento al que uno pertenece, o bien es una selección arbitraria y pretenciosa de afirmaciones, entre las que dominan las opciones más publicitadas por el poder, a uniformarse con las cuales se dedica uno escrupulosamente.

3. Debilitamiento de la unidad orgánica del hecho cristiano

Consecuencia directa de la reducción del cristianismo a palabra es también el desenfoque del nexo que une a presente y pasado, es decir, el desenfoque de la unidad orgánica, estructural, propia de un hecho como el cristiano. Se debilita el valor de la historia, de la tradición y, por consiguiente, de esa organicidad del acontecimiento cristiano que hace viva la vida de la Iglesia. Es como si un hombre adulto viviera sólo del presente, de las reacciones instintivas y momentáneas y relegase al olvido, por una extraña enfermedad o por una reacción negativa, su pasado.

Este languidecer del espesor histórico y vital del hecho cristiano, llega hasta el intento de vaciar lo más posible de contenido el nexo con el factor que garantiza esa organicidad unitaria de que hablábamos hace un momento, es decir, con el obispo de Roma. Observo en una cierta relajación del seguimiento al Pontífice otro reflejo de protestantismo al que podríamos llamar «congregacionalismo» —con una

expresión tomada de la historia protestante— o «episcopalismo»: es como si la iglesia local tuviera capacidad suficiente y autónoma para fundamentar la relación del hombre con Cristo, con lo divino. El primado real del obispo de Roma se acepta raramente y con ello también el único anclaje adecuado para la relación con Dios que es el misterio de la Iglesia en su totalidad.

Pablo VI ya presintió este peligro cuando todavía era cardenal de Milán, y se expresó así en una carta dirigida al cardenal Cicognani antes de la apertura del Concilio: «Este Concilio debería, a su comienzo, expresar en un acto unánime y feliz, su homenaje, fidelidad, amor y obediencia al Vicario de Cristo. Tras la definición del primado y de la infalibilidad del Papa hubo algunas defecciones, algunas incertidumbres y también dóciles aquiescencias. Ahora, la Iglesia se goza en reconocer en Pedro y en su sucesor esa plenitud de poderes que constituye el secreto de su unidad, de su fuerza, de su misteriosa capacidad de desafiar el tiempo y hacer con hombres una Iglesia. ¿Por qué no debe decirlo el Concilio? ¿Por qué el Concilio no expresa esta certeza adquirida? ¿Por qué, cuando debe discutir los poderes episcopales, no aleja de sí toda tentación y de los demás cualquier duda de que se pueda en cualquier momento poner de nuevo en cuestión la soberana grandeza y solidez de aquella verdad? También en este punto bastaría un acto sencillo y breve, pero solemne y cordial»².

Es necesario subrayar algo. Una iglesia «local» no puede mantenerse frente a una cultura dominante; sólo puede soportarla. Una cultura puede llegar a ser dominante sólo por valores que se plantean con fuerza y con pretensión de

² Instituto Pablo VI, notiz. n. 7, pp. 11-14.

universalidad. Una iglesia local, precisamente por su limitación, no puede evitar caer en el juego: sus valores universales son los que recibe de la «catholica», como dijo Juan Pablo II en el discurso dirigido a la iglesia italiana reunida con los obispos y sus representantes en Loreto (1985).

Estas son, pues, tres «caídas» que tienden a reducir desde dentro el hecho cristiano, y en particular, el catolicismo, que lo desmovilizan desde dentro y debilitan en él la lucha contra una mentalidad para la cual «Dios no tiene que ver con la vida».

Son, como hemos visto, el subjetivismo frente al destino, como concepción y como praxis; un moralismo acentuado ante los valores exaltados por la cultura dominante, y el debilitamiento de la unidad viva del pueblo de Dios con su tradición y en torno a la cabeza garante que es el obispo de Roma.

De este modo, se presenta hoy sin vigor la fuerza orgánica de la Iglesia, esa unidad en la que radica el signo de la presencia salvífica de Cristo. Decía un teólogo belga, Chantaine, escribiendo en un periódico: «Se ha vaciado la ontología cristiana y han quedado las palabras».

Capítulo segundo

EL CRISTIANISMO COMO HECHO OBJETIVO

El anuncio en la historia

Si el cristianismo quiere presentarse en modo no reducido al mundo contemporáneo debe proponer al Dios vivo, no al Dios de los muertos o del pensamiento humano. El Dios vivo: el que tiene en sus manos el tiempo y la historia, la inteligencia y el corazón del hombre, y que es el único que puede responder a esa nostalgia profunda que ha despertado hasta el punto de resultar relevante incluso como dato social.

El cristianismo es el anuncio de un Hecho, un Hecho bueno para el hombre, un Evangelio: Cristo nacido, muerto y resucitado. No es una definición abstracta, un pensamiento interpretable. La Palabra de Dios —el Verbo— es un hecho que tomó cuerpo en el seno de una mujer, que se hizo niño, se convirtió en un hombre que habló en las plazas, comió y bebió en la mesa con otros, fue condenado a muerte y lo mataron. La palabra de Dios es un hecho humano, plenamente humano.

Un pasaje de los «Cuatro Cuartetos» de Eliot dice:

«La curiosidad de los hombres explora pasado y futuro y se aferra a esa dimensión. Pero aprehender el punto de intersección de lo intemporal con el tiempo, es una ocupación para el santo, no una ocupación tampoco, sino algo dado y tomado, en una muerte de toda una vida en amor, ardor y olvido de sí y entrega de sí mismo».

Cuando en una casa nace un niño, a los padres, a los abuelos, a la familia y a los amigos, les resulta claro que es un hecho. No se discute: hace falta una cama nueva, una nueva habitación, es necesario pensar cómo mantener al recién llegado, nos preocupamos de alimentarle, vestirle, protegerle, nos levantamos por la noche si tiene necesidad de nosotros. Y la fisonomía de la vida cotidiana se transforma y cambia por la fuerza de este hecho. El cristianismo está «hecho» de la misma manera: ha entrado en la historia como un niño en la casa de dos esposos. Es un acontecimiento irreductible, una presencia objetiva que quiere alcanzar al hombre provocándole y juzgándole hasta el fondo. Jesús dijo a los apóstoles después de su resurrección: «Mirad, yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo».¹

El cristianismo es un factor dramáticamente decisivo para el hombre sólo si se vuelve a concebir en esta originalidad suya, en esta compacidad factual, cuya fisonomía era hace dos mil años la de un hombre concreto, pero que ya cuando él vivía tenía también el rostro de las personas que se unían a él y marchaban de dos en dos a hacer lo que él hacía y les había mandado hacer, para volver después a

¹ Mt 28,20.

recogerse junto a él. Más adelante fueron a todo el mundo entonces conocido, como una sola cosa, para llevar aquel hecho. El rostro de aquel hombre es hoy el conjunto de los creyentes, que son su signo en el mundo o —como dice san Pablo— su Cuerpo, Cuerpo misterioso, también llamado «pueblo de Dios», guiado como garante por una persona viva, el obispo de Roma.

Si el hecho cristiano no es reconocido y mostrado en esta originalidad suya, sólo sirve para ser una sugerencia densa de interpretaciones, de ideas, y quizá, también de obras, pero yuxtapuestas o, aún más a menudo, subordinadas respecto a todas las insinuaciones de que se sirve la vida.

Objetividad del camino hacia el destino

Frente a las influencias protestantizantes que hemos descrito anteriormente, el cristianismo concebido de nuevo en su originalidad estructural afirma por consiguiente, como primera cosa, en oposición al subjetivismo de que hemos hablado antes, la objetividad del camino hacia lo verdadero. El camino del hombre hacia la verdad y hacia su destino no está a merced de lo que piense uno, o de lo que piensen otros, o la sociedad en que se vive. Es objetivo: no se trata de imaginar o de inventar, sino de seguir.

Paul Claudel hace decir a Anne Vercors delante del cuerpo muerto de su hija Violaine: «¿Por qué afanarse tanto cuando es tan sencillo obedecer?». Una realidad viviente a la que seguir: ésta es la característica propia del hecho cristiano. Y ésta es hoy la vida de la Iglesia, que es, sí, la lectura del Evangelio, de la Palabra de Dios, pero interpretada por la conciencia viva de un cuerpo viviente, guiado por una

realidad viviente, el magisterio, un cuerpo con su propio ritmo ante el paso del tiempo, que es la liturgia.

A pesar de toda su fragilidad, incoherencia y debilidad, el camino hacia lo verdadero puede estar para el hombre lleno de paz si ese camino consiste en un seguir a alguien, como decisión afectiva hacia un destino que le hace verdaderamente hombre.

San Felipe Neri solía sabiamente hacer repetir a su contemporáneo, el historiador cardenal Baronio, esta fórmula: «*Oboedientia et pax*», obediencia y paz.

La moralidad como gracia

Hemos visto que el moralismo es una adhesión forzada, acentuada de manera voluntarista, a los ideales de humanidad aprobados por la cultura dominante. La objetividad de la marcha hacia el destino proclama, en cambio, frente al moralismo, la Gracia. El hombre llega a ser él mismo, camina hacia su realización por una Gracia. ¿Cómo actúa esta Gracia?

Hay una analogía iluminadora en la naturaleza. Preguntemonos cómo llega a hacerse hombre un niño. Este adquiere su fisonomía, edifica su estructura, se hace grande con una personalidad inconfundible, por efecto de una ósmosis continua debida a que pertenece a un hecho que tiene una estructura, un rostro: la familia. Cuanto más fisonomía propia tenga su familia, cuanto más consciente sea y rica en humanidad, tanto más crece el niño con una personalidad propia. Es precisamente la experiencia de una continuidad lo que permite la diversificación personal, la plasmación de características originales. Esta es la paradoja

admirable que expresa la raíz de esa inconmensurable unidad que engendra a todos y cada uno de los hombres, la cual es el principio profundo de la creación.

De manera análoga, el hombre camina hacia su destino, se realiza a sí mismo, viviendo dentro de ese «hecho» familiar que es la fraternidad de los hombres en Cristo, de los hombres que se reconocen los unos a los otros y comparten sus pasos porque Cristo está en medio de ellos.

En oposición, pues, al moralismo que reduce el horizonte de los valores humanos y obliga a un conformismo culpabilizante, el cristianismo, mediante el planteamiento objetivo del hecho que lleva al hombre hacia su destino, nos propone la salvación como gracia, es decir, como algo que nos es dado permaneciendo y perseverando en una realidad viva. De esta manera, también el hombre adulto se «salva», esto es, crece, se ve cambiar con el tiempo, madura, se descubre cada vez más inmanente en Aquel para quien está hecho, y a Quien toda su naturaleza clama.

Permaneciendo dentro de la organicidad concreta de ese acontecimiento que ha irrumpido en la historia y que hoy es un pueblo conducido —una «realidad étnica sui generis» decía Pablo VI, como veremos—, el hombre se construye y llega a ser una criatura distinta. Verdaderamente, si uno no nace de un pueblo, es decir, si no florece a partir de una realidad social naturalmente fundada y orgánicamente identificada, tendrá mucha dificultad para alcanzar la plenitud de sus factores: ¿qué podrá ser un hombre engendrado en probeta y criado por un instituto estatal?

Capítulo tercero

DOS CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTALES DEL HECHO CRISTIANO

1. Hecho totalizante

La primera característica de una concepción así del cristianismo, esto es, del cristianismo como acontecimiento, como suceso estructurado, es que es un hecho totalizante. Es decir, que sugiere una sensibilidad con que afrontar las cosas de la vida, más aún, genera la percepción misma de las cosas, la concepción y la valoración, y finalmente, el proyecto y la actuación. Tal como subrayaba Pablo VI en su *Evangelii Nuntiandi*, especialmente en los apartados 19 y 20.

Si Dios es un hecho entre nosotros es como si yo recibiera en mi casa a un huésped de gran importancia: la casa sigue siendo mía, pero también es suya; todo gira en torno a él.

Si nos ponemos a releer el primer capítulo del Evangelio de Juan encontraremos los primeros indicios de la relación con aquella Presencia que invadió totalmente a las personas de los primeros que siguieron a Jesús: el propio Juan, Andrés, Simón, Felipe y Natanael. El encuentro con Jesús fue para ellos un acontecimiento que trastornó su vida y la

llenó de una exigencia total, eliminando cualquier espacio vacío, cualquier programa independiente de Él. Un Dios que se ha hecho uno de nosotros, entre nosotros, compañero de nuestra vida, si no tendiese a determinar todos nuestros pensamientos, nuestros proyectos y nuestros sentimientos; si no se concibiese con esta totalidad, sencillamente no sería Dios.

Subrayemos con atención que esta característica totalizante del hecho cristiano no tiene nada que ver con la tentación deduccionista que quisiera hacer derivar del Evangelio una receta preparada para cada aspecto de la vida. Sí tiene que ver, en cambio, con el fenómeno de la transformación radical de todos los aspectos de la vida que tiene lugar cuando se da una implicación total del sujeto en el ámbito de un hecho que cambia su vida. La fe invade al sujeto y, cambiándolo, tiende a cambiar toda su existencia, hasta en los detalles.

Romano Guardini tiene una frase estupenda que define bien, a mi parecer, qué es lo que se entiende por hecho totalizante: «En la experiencia de un gran amor todo lo que sucede se convierte en algo que acontece en su ámbito». Es ésta una intensidad soberana de la persona: todas las cosas repercuten en ella y asumen un aspecto distinto.

¿Quizás la cristiandad de hoy carezca demasiado de este amor?

En cualquier caso, es precisamente esa fe totalizante lo que falta a la cristiandad de hoy: no se enseña como vida. Languideciente y desvitalizado de este modo, el cristianismo acaba convirtiéndose en pretexto para subrayar aquella cuestión que en cada momento tenga el beneplácito de la mentalidad en el poder.

2. La fe se hace cultura

Si la fe cala en todos los aspectos de la vida humana, la fe se convierte en fuente de cultura, y de una cultura nueva: de otro modo no se encarna y sería como si no comenzase la redención del presente histórico. Juan Pablo II dijo en un discurso al MEIC: «Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no enteramente pensada ni fielmente vivida».

La cultura puede ser definida como conciencia crítica y sistemática de la experiencia humana en desarrollo.

Ahora bien, la experiencia es el impacto del sujeto con la realidad, realidad que en tanto que presencia le invita y le interroga («lo problematiza»). El drama humano consiste en la respuesta a esta problematización («responsabilidad») y la respuesta se engendra, evidentemente, en el sujeto.

La fuerza del sujeto radica en la intensidad de su autoconciencia, es decir, de la percepción que tiene de los valores que definen su personalidad.

Pero estos valores fluyen al yo desde la historia vivida a la que el mismo yo pertenece.

La genialidad radical del sujeto reside en la fuerza de su conciencia de pertenencia. Por esto, el pueblo de Dios se convierte en nuevo horizonte cultural para cada sujeto que pertenece a él.

No puedo dejar de subrayar algo.

La educación en la fe es educación en una capacidad cultural.

Pero, entonces, la finalidad de una escuela cristiana ¿no debería ser ante todo el desarrollo de la conciencia de pertenencia del educando?

Capítulo cuarto

EL HECHO CRISTIANO COMO PRESENCIA

¿Cómo se hace presente el Hecho cristiano, o el Cuerpo de Cristo, o el pueblo de Dios, de modo que resulte posible, experimentable y operante la pertenencia a él? Análogamente a cuanto decía la primera carta de Juan:

«Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos: la Palabra de la vida (pues la vida se hizo visible, nosotros la hemos visto, os damos testimonio de ello y os anunciamos la vida eterna que estaba con el Padre y se nos manifestó)...»¹.

He aquí la respuesta: la presencia del Hecho cristiano está en la unidad de los creyentes. Este es el fenómeno que mejor lo demuestra: éste es el *milagro*, el *signo*. Eso que es humanamente imposible, la abolición de la extrañeidad y el nacimiento de una nueva consanguinidad que no proviene de la carne pero que implica también la carne, este milagro Jesús lo definió como la evidencia de su divinidad: «Igual

¹ 1 Jn 1,1-2.

que tú, Padre, estás en mí y yo en ti, a fin de que el mundo crea que tú me has enviado»².

Este es, por consiguiente, el método propio de aquel Hecho para «convertir» al mundo: que esta unidad se haga visible, en todas partes. Sin esto no se sostendría una religiosidad cristiana.

Así lo afirmaba con vigor Pablo VI:

«¿Dónde está el 'Pueblo de Dios' del que tanto se ha hablado y todavía se habla? ¿Dónde está esa entidad étnica 'sui generis' que se distingue y se cualifica por su carácter religioso y mesiánico (sacerdotal y profético, si queréis), que converge en todo hacia Cristo, como su centro focal, y que todo hace derivar de Cristo? ¿Cómo está ordenado? ¿Cómo se caracteriza? ¿Cómo está organizado? ¿Cómo ejerce su misión ideal y tonificante en la sociedad, en la cual está inmerso?

Bien sabemos que el pueblo de Dios tiene ahora, históricamente, un nombre que a todos nos resulta familiar: es la Iglesia.

Esto no es teología esotérica, inaccesible a la mentalidad común del pueblo fiel; es la verdad altísima, sí, pero abierta a todo creyente y capaz de inspirar ese estilo de vida, esa comunión de espíritu, esa identidad de sentimiento, ese sentirse solidarios los unos con los otros, que infunde a una 'multitud de creyentes un solo corazón y un alma sola', como sucedía en los albores del cristianismo. Debe crecer en nosotros aquel sentido de la comunidad, de la caridad, de la unidad, esto es, de la Iglesia una y católica, o sea, universal. Debe afirmarse en nosotros la conciencia de ser no

² Jn 17,21; Cf. Ga 3,26-29.

sólo una población con ciertos caracteres comunes, sino un Pueblo, un verdadero Pueblo de Dios»³.

Hacer brotar la unidad de los creyentes allí donde se encuentre el cristiano: es el manifestarse de la «comunidad» que tendrá como fruto experimentable con el tiempo una «liberación», es decir, una humanización del ambiente más adecuada al destino del hombre.

Para el Hecho cristiano tiene, por lo tanto, un valor también decisivo en la historia en su concreción de tiempo y espacio, de «circunstancias» que vehiculan el misterio de la unidad.

En la Iglesia, la concreción histórica a través de la cual Cristo y su Espíritu alcanzan al hombre, lo provocan y lo educan, tenga el origen que tenga y asuma la forma que asuma, corresponde a ese fenómeno característico de este momento nuestro que se llama «movimiento». En este sentido, Juan Pablo II vino a decir: «La Iglesia es un movimiento»⁴. Y es también en este sentido como Juan Pablo II frecuentemente habla de «movimientos» en sus discursos.

No es a los factores históricos a lo que se obedece; es a Cristo, pero no se obedece a Cristo sino a través de los factores históricos «formados», plasmados por Su Hecho.

Cristo actúa en nosotros y entre nosotros mediante nuestra compañía.

³ Pablo VI, Audiencia general del miércoles 24/7/1975.

⁴ Del discurso pronunciado por Juan Pablo II con ocasión del primer congreso internacional sobre los movimientos en la Iglesia, promovido por «Luz y Vida» y «Comunidad y Liberación» y celebrado en septiembre de 1981.

POST-SCRIPTUM

Es verdad ya. Mas fue
tan mentira, que sigue
siendo imposible siempre.

(Juan Ramón Jiménez)

Cuando uno intuye el Hecho cristiano como verdadero, le es necesario, además, el coraje de reconocerlo como posible, a pesar de la imagen negativa que podamos tener alimentada por las mezquinas maneras en que ha sido traducido en la propia vida y en la vida de la sociedad.

Fotocomposición

Encuentro-Madrid

Impresión y encuadernación

EGESA-Madrid

ISBN: 84-7490-076-X

Depósito Legal: M.: 24.124-2005

Printed in Spain

Luigi Giussani nació en Desio el 15 de octubre de 1922 y murió en Milán el 22 de febrero de 2005. Estudió en el seminario de la diócesis de Milán y cursó los estudios de Teología en la Facultad de Teología de Venegono, donde más tarde fue profesor.

En los años 50 abandonó las clases en la Facultad de Teología para dedicarse a la enseñanza de la religión en un colegio de Enseñanza Media. Dio vida así a un movimiento eclesial —Comunión y Liberación— que hoy es una realidad viva en varios países del mundo (Europa, África y América).

Más tarde fue profesor de Introducción a la Teología en la Universidad Católica del Sacro Cuore de Milán.

Su campo de investigación ha sido desde siempre la Teología ecuménica y, en particular, la Teología protestante americana y el estudio de las motivaciones racionales de la adhesión a la fe y a la Iglesia.

«En la voz de los poetas se hace evidente el aspecto trágico y al mismo tiempo cargado de esperanza de nuestro tiempo. En este libro Cristo nos sale al encuentro por un lado completamente diferente, desde una esquina por la que no nos lo esperábamos. Se nos manifiesta no desde el 'ayer', sino que viene a encontrarnos en nuestro hoy, proviniendo, por decirlo de alguna forma, desde el mañana. Nos sale al encuentro en medio de nuestros intereses cotidianos. Con este librito he comprendido una vez más y de forma nueva por qué monseñor Giussani ha llegado a convertirse en maestro de una generación entera y padre de un vivo movimiento. El libro debería ser leído no sólo por los que ya le conocen y le estiman, sino especialmente por los que acogen con escepticismo el anuncio de la fe cristiana».

(del Prólogo de Joseph Ratzinger)

ISBN 84-7490-076-X



encuentro
EE
educación